حدود الديموقراطيّة الدينيّة

توفيق السيّف



دار الساقي

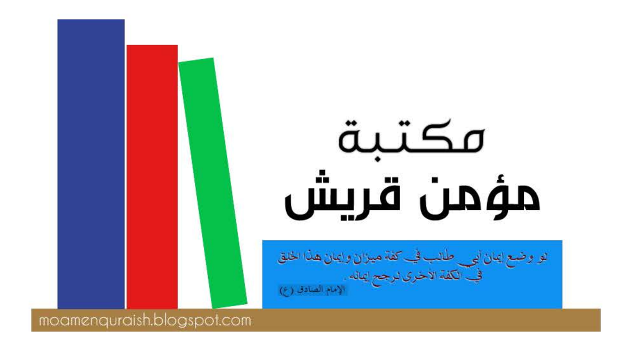
حُدود الديموقراطيّة الدينيّة

توفيق السَّيف

حُدود الديموقراطيّة الدينيّة

دراسة في تجربة إيران منذ ١٩٧٩





Islamic Democracy and its limits:
The Iranian Experience Since 1979, by
Tawfiq AlSaif

الطبعة العربية

الطبعة الأولى ٢٠٠٨

ISBN 978-1-85516-764-3

دار الساقي

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣

هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)

e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

شكر وتقدير

أودّ التعبير عن امتناني العميق لأستاذي الفاضل د. عبد الوهاب الأفندي الذي أشرف على هذا البحث وكان لصبره وإرشاداته القيّمة أعظم الأثر في إنجازه. أقدّم الشكر الجزيل أيضاً إلى الأساتذة البروفسور جون كين، د. علي بايا، د. ماريا هولت في جامعة وستمنستر، الذين استفدت منهم كثيراً خلال عملي في هذا الدراسة. كما أشكر عمي المبجّل د. عبد الجليل السيف على دعمه المتواصل. وأهدي هذا العمل إلى روح المرحوم د. زكي بدوي الذي كافح طوال حياته من أجل إسلام يستوعب العالم. لا يتّسع المجال لأسماء الكثير من الأصدقاء والزملاء الذين تفضّلوا عليّ بالمساعدة والتشجيع خلال السنوات الأربع الماضية، فلهم جميعاً أقدّم جزيل الشكر والعرفان.

عرض مختصر للكتاب

منذ أوائل التسعينيات، يشهد الشرق الأوسط اهتماماً مستجداً بالنقاش حول العلاقة بين الدين والديموقراطيّة، ولا سيّما إمكان تصميم نموذج ديموقراطي قادر على التفاعل مع الهويّة الدينية للمجتمعات المحلية. تستهدف هذه الدراسة اختبار إمكان تطوير خطاب سياسي من هذا النوع، وتتخذ مدخلاً سوسيولوجياً يركّز على مدى التغيير الممكن في الفكر الديني كنتيجة لانخراط الدين في السياسة. تأخذ الدراسة تجربة إيران بعد الثورة الإسلامية كموضوع اختبار لفرضياتها، وتركّز خصوصاً على التجربة السياسية للتيار الإصلاحي بين عامي ١٩٩٧ ـ ٢٠٠٤، في سبيل تحديد المبرّرات الموضوعية لفشل النموذج الديني التقليدي في الحكم، وظهور التيّار الإصلاحي الداعي إلى الديموقراطيّة في السياسة، ونظام السوق الحرّة في الاقتصاد.

تعتمد الدراسة على مصادر أوّلية تَمثُل في الإحصاءات الرسمية والبحوث الميدانية، فضلاً عن الكتب والأحاديث الموثّقة للزعماء السياسيين والمفكّرين المؤثرين في المجتمع الإيراني المعاصر. كما تقارن طروحاتهم بنظيراتها المعروفة في الأدبيات السياسية الغربية بغية تحديد أرضّيتها الفلسفية والمسافة الفاصلة بينها. وقد استفاد الكاتب في هذه الدراسة من معرفته المباشرة بالمجتمع الإيراني، ومن تخصصه في الفقه الشيعي من ناحية والعلوم السياسية من ناحية أخرى.

تُصنّف الدراسة ضمن أدبيّات التنمية السياسية، وتتّخذ المشاركة الشعبية الطوعية كإطار تفسيري وتطبيقي لمفهوم الديموقراطيّة. ضمن هذه الرؤية فهي تفترض أنه يمكن أن يلعب الدين دوراً محورياً في تشكيل إجماع وطني على النظام السياسي، وردم الهوّة التي تفصل المجتمع عن الدولة، وبالتالي تشجيع مشاركة الجمهور في الحياة العامّة.

يكشف الكتاب عن جوانب مهمّة من التجربة السياسية الإيرانية قلما نوقشت خارج إيران، منها مثلاً التعديلات التي أجراها آية الله الخميني على المعتقدات الشيعية الخاصة بالإمامة والسلطة، والصيغة التي قدّمها للتوفيق بين مصدري الشرعيّة السياسية الديني والشعبي، وسلطة الفقيه في نظام جمهوري. يقدم الكتاب أيضاً صورة مقارنة عن الإيديولوجيا السياسية للتيار الديني المحافظ، ونظيرتها الإصلاحية التي تجمع بين الأساس الديني والمفاهيم الديموقراطية ـ الليبرالية. كما يقدّم تحليلاً مفصلاً للأسباب التي أدت إلى فشل النموذج الديني التقليدي ومهّدت لظهور منافسه الإصلاحي. ويستهدف هذا التحليل الإجابة عن السؤال: أين يمكن الإسلاميين أن ينجحوا في ممارسة السلطة؟ وأين يفشلون؟ يأتي هذا التحليل في إطار دراسة حالة محددة هي كيفية تطبيق مفهوم العدالة الاجتماعية على المستوى الاقتصادي، والعلاقة بين الدولة والمجتمع.

يتضمّن الكتاب عرضاً للأحزاب المتنافسة على السلطة في إيران، ويقدّم تحليلاً للعوامل الكامنة وراء ظهور جيل جديد من المحافظين يتكون أساساً من الشباب والبيروقراطيين، كما يَمْثُل في رئيس الجمهوريّة أحمدي نجاد ومعاونيه. وهو موضوع لم يكتب عنه إلا القليل فيما مضى.

تركّز الدراسة على التحوّلات في البنية الاجتماعية باعتبارها العامل الفاعل في تغيير الفكر والممارسة الدينية، ولهذا اهتمت بقراءة التغيير في الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية في السنوات التي أعقبت قيام الجمهورية الإسلامية، وتأثيرها في الثقافة السياسية والتنظيم الاجتماعي والمفاهيم الناظمة للعلاقة بين الدولة والجمهور.

يتألف الكتاب من سبعة فصول وخاتمة. يعرض الفصل الأول موجزاً للعوامل التاريخية التي أثّرت في تكوين الفكر السياسي الشيعي. ويناقش الفصل الثاني دور الخميني في تجسير الفجوة بين التشيّع التاريخي والفكر السياسي المعاصر. ويقدّم في الفصل الثالث، صورة عن التحوّلات في بنية النظام والمجتمع الإيراني وانعكاسها على

الثقافة والفكر الديني في السنوات اللاحقة للثورة الإسلامية. يناقش الفصلان الرابع والخامس التباينات الإيديولوجية الحادّة بين التيّارين المتنافسين على السلطة، الإصلاحي والمحافظ، وخلفيتها الاجتماعية والثقافية، وانعكاسها على مفهوم الدولة وممارسة السلطة عند كلّ منهما. ونعرض في هذين الفصلين بعض المفاهيم الأساسية التي يدور حولها الجدل بين الفريقين، مثل مفاهيم الجمهوريّة، ومصادر الشرعية السياسية، ودور الشعب، سيادة القانون، وعلاقة الدين بالدولة. كما نناقش التفسيرات الجديدة التي يعرضها الإصلاحيون للعلمانية، والأرضية المرجعية التي يستند إليها كل من التيارين في طروحاته.

يعرض الفصل السادس صورة عن الأحزاب الرئيسة الفاعلة في السياسة الإيرانية، في سبيل تقديم قراءة دقيقة للقوّة الشعبية التي تدعم الخطابين الديموقراطي والمحافظ، ومدى فاعليّتها في المحافظة على زخمه.

يكشف الكتاب في النهاية عن نتائج متباينة للتحوّلات المشار إليها، ولا سيّما انعكاسها على النظام خلال الفترة التي حكم فيها الإصلاحيون برئاسة محمد خاتمي. وفي حين فشل التيّار الإصلاحي في المحافظة على دوره السياسي، فقد نجح في تغيير البيئة السياسية في إيران وإرساء شريحة مهمّة من الإصلاحات في البنية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولا شكّ في أنها، ضمن هذه الحدود على الأقلّ، قد جعلت إيران أقرب إلى الديموقراطيّة مما كانت عليه قبل عشر سنوات.

تمثّل تجربة الإصلاحيين الفكرية والسياسية نموذجاً يثير الاهتمام في تجسير الفجوة بين الدين والديموقراطيّة، ويقدم مفكّرو التيّار حلولاً جديدة للكثير من المسائل التي ما زالت تثير الجدل في الشرق الأوسط، حول إمكان التوصّل إلى نموذج ديموقراطي محلّي.

المقدّمة

منذ الثورة الإسلامية في إيران في العام ١٩٧٩، تحوّل ما يُسمّى بالإسلام السياسي إلى مورد جدل لم يتوقّف بين الساسة والباحثين والمنظّرين على امتداد العالم. كشفت هذه الثورة وما تبعها من تحرّكات شعبية واسعة عن القدرة الاستثنائية للشعار الديني على تعبئة الجمهور، ما شكل تحدّياً جدّياً لفرضيّة سائدة بين منظّري التنمية فحواها أن دور الدين وتأثيره في المجال العام يتراجعان تدريجياً مع اتساع تأثير الحداثة. ولعلّ هذه الفرضيّة نفسها هي التي حملت عدداً من الباحثين على التنبّؤ يومئذٍ بأن الانبعاث الإسلامي الذي بلغ ذروته مع تلك الثورة، هو على الأرجح شهر عسل قصير للدعاة الدينيين، ولن يلبث طويلاً حتّى يتلاشى. ونعرف الآن، بعد ربع قرن على الثورة الإسلامية، أن تلك الفرضيّة هي أبعد ما تكون عن الحقيقة التي نراها على الأرض. لقد تحوّل الانفجار المفاجئ للمشاعر الدينية في تلك الحقبة إلى حركة عالمية قاسمها المشترك هو الإصرار على دور واضح للإسلام في الحياة السياسية لكلّ من الأقطار التي تقطنها غالبيّة من المسلمين. ولسنا الآن في صدد البحث عن علّة تلك المشاعر، فسواء أكانت تعبيراً عن انبعاث للهويّة الوطنية في مواجهة التدخل الأجنبي، أم كانت ردّ فعل على الإذلال الذي تنطوي عليه العلاقات بين العالم الإسلامي والدول الأجنبية القوية، أم كانت قناعة مستجدة بفاعليّة الحلول الدينية للمشكلات المزمنة لهذه المجتمعات. أياً كان التفسير الصحيح، ما يهمنا هنا هو حقيقة أن هذه الظاهرة تمثّل تحدّياً مثيراً لدارسي العلوم السياسية.

يتألّف التيّار الديني في أوسع تعبيراته من مجموعات فرعية عديدة، بعضها ذو ميول تقليدية، وبعضها الآخر ذو ميول حداثية، بالإضافة إلى الفوضويين وغيرهم. ثمّة واحد من

بين هذه الاتجاهات، اجتذب القليل من اهتمام الباحثين، رغم أنه ينطوي على أكبر قدر من إمكانات التطوّر والتأثير على المدى البعيد، أعني به الاتجاه الذي يجادل دون إمكان صوغ خطاب سياسي جديد، يجمع بين المبادىء الكبرى للديمقراطيّة والإسلام.

هذا الخطاب الجديد هو محور هذه الدراسة التي تستهدف التحقق من قابليّته للتعامل مع العقبات الإيديولوجية والبنيوية والسياسية التي أعاقت، حتى الآن، التحوّل الديموقراطي في العديد من المجتمعات الإسلامية. خلافاً للكثير من الدراسات التي ركّزت على مقارنة المبادئ والمفاهيم الإسلامية المجرّدة بنظيرتها في الأدبيّات السياسية الحديثة، اختارت هذه الدراسة مدخلاً سوسيولوجياً يهتمّ بالتمظهرات الاجتماعية للأفكار، ويسعى إلى اكتشاف العوامل البنيوية وراء تغيّرها وتطوّرها. الفرضية المسبقة للبحث هي أن فهم الإطار الاجتماعي الذي ظهرت فيه الفكرة وتطورت ضروري لفهم الفكرة نفسها وتقدير أهميتها ومدى تأثيرها. إن الأفكار، مثل جميع عناصر الحياة الاجتماعية الأخرى، هي كائنات متفاعلة مع محيطها، تتطوّر وتتغيّر بتأثير من مختلف العوامل التي تسهم في تشكيل منظومة الحياة، كما أنها تؤثر في تلك العوامل. ولهذا السبب، كان من المهمّ تحديد الإطار الزمني والموضوعي الذي يجري فيه البحث؛ وهو تحديد يؤدّي بالضرورة إلى تضييق مجال الاختبار وبالتالي قابليّة الاستنتاجات للتعميم إلى ما يتجاوز ذلك الإطار. لكنه يساعد من ناحية أخرى على تقديم معالجات أدق وأقرب من الواقع ، إذ يناقش الفرضيات في ضوء تجربة فعلية وفي ظرف تاريخي محدّد.

تتناول الدراسة تطوّر الفكر السياسي الشيعي، ولا سيّما نظريّة السلطة الدينية في إيران خلال ربع القرن الماضي، أي منذ قيام الثورة الإسلامية في العام ١٩٧٩ حتى العام ٢٠٠٥، والظروف الاجتماعية والسياسية التي جرى في ظلّها ذلك التطوّر، بهدف اختبار العوامل الكامنة وراءه، وما إذا كان ممكناً في ضوئها تطوير خطاب سياسي ديموقراطي على أرضيّة دينية.

تمثّل الجمهوريّة الإسلامية، كما رأى مفكّر بارز «فرصة فريدة لمراقبة تطبيقات

الإسلام السياسي واختبارها»[1]. ويرجع ذلك بصورة خاصّة إلى أن المجتمع الإيراني كان قد عرف منذ وقت طويل عدداً من مفاهيم الحداثة مثل الدستور والانتخاب والحريات المدنية، كما عرف بعض تمثّلات الحداثة في الاقتصاد والتعليم ونمط المعيشة. أضف إلى ذلك أن النظام الإسلامي ولد من رحم ثورة شعبية. ونعرف أن الثورات تؤدّي إلى تسييس المجتمع وتعزيز دوره، وبالتالي تأثيره في شكل النظام السياسي الذي تفرزه ومضمونه. تمثّل الجمهوريّة الإسلامية تركيباً منظومياً من قيم ومفاهيم، يرجع بعضها إلى التراث الديني وتقاليد المجتمع الإيراني، بينما استمدّ بعضها الآخر من الفكر السياسي الحديث الذي تطوّر في الغرب، مثل مفاهيم الجمهوريّة، والانتخابات، والحقوق الدستورية، وغيرها من المفاهيم التي لم تكن قبلئذٍ موضع تداول في الأوساط الدينية، ولا سيما مجامع العلم الشرعي التقليدية (الحوزة العلمية) التي جاء منها أبرز قادة الثورة. وقد افترض مؤسّسو النظام الجديد أن ذلك التركيب سوف يوفر فرصة للتفاعل في العمق بين المكونات الدينية التقليدية والحديثة، ويقود في نهاية المطاف إلى نظام سياسي حديث ذي مضمون ديني.

تجادل هذه الدراسة بأن انخراط الدين في العمليّة السياسية يمثّل عاملاً حاسماً في تطوّر الفكر السياسي الديني، بمعنى أن ذلك الانخراط سوف يؤدّي على الأرجح إلى جعل الفكر الديني أكثر تقبّلاً لضرورات الدولة الحديثة وإلزاماتها، الأمر الذي سيقود، بالضرورة، إلى تخليه عن المفاهيم التي ظهرت أو تطوّرت في ظلّ الدولة القديمة، وبقيت جزءاً من التراث الديني حتى اليوم. أما اتجاه ذلك التطور، وما إذا كان يسير نحو احتضان الديموقراطيّة أو تسويغ نظام استبدادي، فإنه يتحدّد على الأرجح في ضوء عوامل أخرى، ولا سيما توازنات القوة في البيئة الاجتماعية، ما إذا كانت لمصلحة حكم يقوم على المشاركة الشعبية أو على انفراد النخبة بالقرار، إضافة إلى الاتجاه العام في المحيط الدولي، ما إذا كان يتبنّى دعم الاتجاهات الديموقراطيّة أو العكس.

(١) Bulliet, Richard, "Twenty Years of Islamic Politics", *The Middle East Journal,* Vol. 53, No. 2, (Spring 1999).

تعتمد الدراسة منهجاً يجمع بين أكثر من مقاربة، لكنه يستفيد بدرجة أكبر من المقاربات التي طوّرت في حقل التنمية السياسية، ولا سيّما النظريّات التي تشدِّد على دور الثقافة السياسية في التنمية. وقد اعتمدنا مفهوم التنمية الذي يتبناه برنامج الأمم المتّحدة للتنمية الإنسانية (UNDP) الذي يعرّف التنمية كتحوّل شامل يستهدف توسيع خيارات المجتمع. كما أن مفهوم الديموقراطية المستعمل هنا يتناول بشكل خاص المشاركة الشعبية في الحياة السياسية. ومع الأخذ في الاعتبار نظريّات الثقافة السياسية، فإن حيويّة الحراك الديموقراطي أو تعثّره يعتمدان بدرجة كبيرة على الثقافة السائدة، ما إذا كانت تدفع إلى المشاركة أو الاعتزال.

منذ العام ١٩٧٩، أصبحت إيران محطّاً لاهتمام شريحة كبيرة نسبياً من الباحثين من مختلف التخصصات. لكن القليل فقط من تلك الأبحاث ركّز على النقاشات الدائرة حالياً داخل هذا البلد حول الديموقراطيّة وعلاقة الدين بالحداثة. وأريد الإشارة في هذا السياق إلى البحوث المثيرة للاهتمام التي قدّمها علي أنصاري، وفرزين وحدت، ومهدي مسلم، ومهرزاد بروجردي، والتي يقدّم كل منهم فيها رؤية معمّقة لمسار التحوّل الجاري في إيران اليوم. لكن مثل أي عمل علمي آخر، تركت هذه البحوث القيمة العديد من الأسئلة من دون أجوبة. من هذه الزاوية، تسعى دراستنا هذه إلى معالجة بعض تلك الأسئلة. وهي لا تجيب بطبيعة الحال عن كل سؤال، كما أن إجاباتها، في المنظور العلمي البحت، هي مجرد احتمالات، ويبقى للباحثين الآخرين أن يدلوا بدلوهم. إن بلوغ الكمال في العلم، إن لم يكن مستحيلاً، فهو في أقلّ تقدير رهن باجتهاد لا يقدر عليه واحد أو عدد قليل من الباحثين. الأسئلة التي طرحت للنقاش، فضلاً عن تلك التي أغفلت، هي مجال مفتوح للمزيد من البحث والدرس.

هيكل البحث

تتألّف هذه الدراسة من سبعة فصول وخاتمة تغطّي النقاشات الجارية حوّل التحول السياسي في إيران، أرضيّتها الإيديولوجية، والقوى المشاركة فيها، والطريقة التي يتمظهر من خلالها تأثير تلك النقاشات في الحياة السياسية والاجتماعية عموماً، وفي عمل الدولة بوجه خاص.

يناقش الفصل الأول المسار التاريخي الذي تطوّرت خلاله نظريّة السلطة الشيعية منذ القرن الثامن الميلادي حتى قيام الثورة الإسلامية في العام ١٩٧٩. ويعرض الظروف التي انبثقت منها الأسئلة المثارة اليوم حول حدود السلطة ومصادرها ودور المؤسّسة الدينية في الحياة العامّة. يركّز الفصل على تحديد الإطار السياسي ـ الاجتماعي الذي شهد قيام النموذج التقليدي للسلطة الدينية وتطوّره، مستهدفاً استكشاف العوامل التي أسهمت في تشكيله على الصورة الحالية، والهموم التي عبّر عنها، والإمكانات التي يتيحها، والحدود التي يقف عندها. ويجادل الفصل بأن المراجعات المتكرّرة لمفهوم السلطة كانت في الغالب انعكاساً لتغيّر الظروف السياسية للمجتمع الشيعي، ولا سيّما منذ وصول الشيعة إلى الحكم في القرن العاشر الميلادي. ويخلص الفصل إلى أن توافر بيئة إيجابية، ولا سيّما توافر فرصة للمشاركة السياسية، هما أقوى العوامل وراء قبول المجتمع وزعمائه الدينيين لمراجعة المفاهيم الدينية المتعلّقة بالسياسة على نحو يقرّبها من حقائق الحياة ومتطلباتها. وسوف تنعكس حدود تلك الفرصة بالضرورة، سعة أو ضيقاً، على مساحة التطوّر في الفكر الديني. الانخراط المحدود في الحياة السياسية سوف يقابله تطور محدود في المنظورات الدينية، وكلّما ازداد ذاك ازداد هذا تبعاً له. وبخلاف ذلك، إن العزل والقمع هما دافع للتشدّد والانغلاق في الفكر الديني، وكلّما

تعاظم الدافع، تعاظم مفعوله. يمثّل هذا الفصل تمهيداً ضرورياً للفصول التالية في الدراسة، كما أنه يخدم واحدة من الفرضيّات الرئيسة التي تحاول الدراسة اختبارها، أعني فرضيّة أن قيام دولة دينية هو العتبة التي سينتقل عبرها الفكر السياسي الديني إلى الحداثة.

يناقش الفصل الثاني التعديلات المهمّة التي أدخلها آية الله الخميني على نظريّة السلطة الشيعية التقليدية، والتي بلغت المقوّمات الأساسية والوظيفية لنموذج السلطة التقليدية. ويقدّم الفصل الخميني كواحد من الزعماء التاريخيين الذين تمتّعوا بكاريزما استثنائية مكنتهم، في لحظة تاريخية معيّنة، من تجسير الفجوة بين زمنين ثقافيين: زمن التقاليد وزمن الحداثة. فقد ساعد شعبه على إعادة النظر في الكثير من مسلّماته وتقاليده والالتحاق بركب الحداثة من دون قلق على خسارة هويتّه أو خصوصياته الثقافية، كما كان الحال في برامج التحديث التي تبنّاها النظام البهلوي منذ ستينيات القرن العشرين. ساعدت مراجعات الخميني على تحوّل الدين من مبرّر لاعتزال الحياة السياسية من جانب أكثريّة الشعب الإيراني، ومعها الأكثريّة الساحقة من الشيعة، إلى دافع للمشاركة النشيطة في الشأن العام. يقدّم الفصل الثاني أيضاً مقاربة جديدة لمفهوم «الولاية المطلقة للفقيه» الذي تبنّاه الخميني. بينما ينظر نقّاد الخميني إلى هذا المفهوم كدليل على توجّهاته السلطوية، يجادل الفصل بأنه استخدمها كأداة لاستبعاد العنصر الميتافيزيقي في السلطة الدينية، ومن ثم توحيد السلطتين الدينية والسياسية اللتين كانتا، حتى ذلك الوقت، في حالة تنازع وجودي أدّى على الدوام إلى إضعاف مشروعيّة الدولة وإعاقة الإجماع الوطني.

يناقش الفصل الثالث نموذج السلطة الثوري الذي قام على أرضيّة النظريّة الدينية التقليدية، ويستعرض مكوّناته ومبرّرات قيامه. كما يقدم تحليلاً للتجربة السياسية لهذا النموذج من خلال أبرز أهدافه، أي «العدالة الاجتماعية»، حيث يناقش الاستراتيجيّات التي تبناها النظام الإسلامي لتطبيق هذا المفهوم في جانبيه السياسي والاقتصادي.

ويساعد النقاش في الفصل الثالث على استكشاف الأسباب الكامنة وراء التغيّر المستمر في البيئة السياسية الإيرانية منذ قيام الجمهوريّة الإسلامية حتى اليوم.

ولأن هذه الدراسة تهتمّ في المقام الأول بذلك النوع من التحوّلات التي تنطوي على تأثيرات واسعة وبعيدة المدى، تركّز النقاش على التغييرات على المستويين البنيوي والمؤسّسي، أما السياسي فقد تناولناه في الغالب بصورة عرضية. ويتوافق هذا الاتجاه مع الاتجاه العام في دراسات التنمية في العالم الثالث، والتي تحوّلت من التركيز على دور ما كان يوصف بالنخبة التحديثية، إلى التركيز على البنية الاجتماعية ككلّ باعتبارها محور التنمية والقوة الحاسمة وراء تقدّمها أو تعثّرها. في ضوء هذا المنظور، يستعرض الفصل عدداً من التطوّرات الرئيسة ذات العلاقة منذ قيام الجمهوريّة الإسلامية حتى اليوم، بهدف استكشاف المحطات الرئيسة في طريق التحول الديموقراطي في هذا البلد. بكلمة أخرى، ينظر الفصل إلى مجموعة التجربة السياسية للنظام الإسلامي خلال ربع القرن الذي مضى على قيامه، كمختبر لاستكشاف ما إذا كان الحراك الإجمالي للجمهوريّة الإسلامية يتّجه صوب الديموقراطيّة أو يبتعد عنها. يستخدم الفصل نظريّة «الانقلاب البارادايمي أو المنظومي» (paradigm shift) التي طرحها الفيلسوف الأميركي توماس كون كإطار مفهومي لتفسير تعثّر النموذج الثوري ـ التقليدي وصعود النموذج الإصلاحي. وغرضنا هنا هو تبيين الهوّة الواسعة التي تفصل بين نموذج السلطة والتنظيم الاجتماعي الذي ساد خلال الثمانينيات، والنموذج الذي يدعو إليه الإصلاحيون. ويجادل الفصل بأن تحول الرأي العام نحو النموذج الأخير يمثّل قطيعة نهائية مع مفهوم السياسة ونمط التديّن الذي ينطوي عليه الأول. وسوف يعرض الفصل العيوب التي أدت إلى سقوط النموذج الثوري وحتّمت ظهور نموذج جديد مختلف. كما يعرض إمكانات التطوّر من الداخل، والتي ينطوي عليها النظام الإسلامي، رغم الإشكالات المشهودة حالياً.

يقدّم الفصل الرابع تحليلاً للإيديولوجيا السياسية للتيّار المحافظ، بما فيها رؤيته

للدولة الإسلامية وموقفه من القضايا موضع الجدل في إيران، مثل مسألة المواطنة وما يتعلّق بها من الحقوق السياسية، والشرعيّة وسيادة القانون، والجمهوريّة ودور الشعب، فضلاً عن الأساس النظري لتلك الإيديولوجيا. ويتّصل النقاش هنا بالفرضيّة الرئيسة للدراسة القائلة بأن انخراط الدين في العمليّة السياسية هو العامل الرئيس وراء تطور الخطاب السياسي الديني. يعبّر التيّار المحافظ بالدرجة الأولى عن الشريحة التقليدية في المجتمع الإيراني، ولا سيّما المؤسسة الدينية وكبار تجّار البازار. ويتبنى هذا التيّار الفقه الموروث، وبصورة عامة التفسير الفقهي للدين كإطار مرجعي لفهم الأسئلة المثارة في الميدان الاجتماعي والسياسي ومعالجتها.

يرمي الفصل الخامس إلى إلقاء الضوء على التعارض الجوهري بين الخطاب الإصلاحي ونظيره المحافظ، الأمر الذي يبرّر فرضيتنا القائلة بأن صعود الإصلاحيين إلى السلطة في العام ١٩٩٧ يمثل انقلاباً منظومياً بالمعنى الذي اقترحه توماس كون. ظهر التيّار الإصلاحي في إطار المرحلة الثرميدورية للثورة الإسلامية، ولذلك يمكن اعتباره ردّ فعل، جزئياً على الأقلّ، على ما ساد في المرحلة السابقة من منظومات قيمية واستراتيجيّات ومفاهيم. يتوجّه الخطاب الإصلاحي، في الدرجة الأولى، إلى الطبقة الوسطى الحديثة، ويميل بشدة نحو الديموقراطيّة الليبرالية كآليّة حكم وفلسفة للتنظيم الاجتماعي. يستعرض الفصل الخطوط الرئيسة لهذا الخطاب، ولا سيّما فكرة الديموقراطية الدينية التي تمثل جزءه الجوهري، ومفهومه الخاص للعلمانية، إضافة إلى القاعدة النظريّة التي يرجع إليها.

يستعرض الفصل السادس الأحزاب السياسية الرئيسة في إيران اليوم، انطلاقاً من فرضيّة أن الخطاب الديموقراطي لن يكون فعّالاً ما لم تحتضنه قوى ذات نفوذ وفاعلّية، تتولى تحويله من طموح يراود أقلية من النخبة إلى هدف يثير حماسة الجمهور ويدفعه إلى التحرّك. من هذا المنطلق، يستهدف الفصل السادس اختبار قابليّة المسار الديموقراطي للاستمرار بالنظر إلى القوى السياسية التي تتبناه وحجم تأثيرها

الجماهيري، مقارنة بتلك القوى التي تعارضه أو تسعى إلى إعاقة تقدّمه. ويلقي هذا النقاش مزيداً من الضوء على فرضيّتنا الرئيسة القائلة إن تطوّر الخطاب السياسي الديني في اتجاه الديموقراطيّة أو الاستبداد يتأثّر إلى حدّ كبير بتوازن القوى في المجتمع، ما إذا كان يميل إلى هذا الخيار أو ذاك.

يقدّم الفصل تحليلاً موجزاً للأحزاب الفاعلة في الساحة الإيرانية، وخلفيّتها الاجتماعية، وأبرز التحوّلات التي شهدتها في السنوات الأخيرة. كما يقدّم عرضاً للتحول في المعسكر المحافظ الذي تجلّى في ظهور جيل جديد نجح حتى الآن في السيطرة على البرلمان ورئاسة الجمهوريّة وعدد ملحوظ من المجالس البلدية، وكشف في حقيقة الأمر عن قدرة كبيرة على منافسة الإصلاحيين.

وتخلص الدراسة إلى عرض أبرز النقاط التي جرت مناقشتها، ولا سيما تلك التي تتعلّق مباشرة بفرضياتها الرئيسة، وبينها خصوصاً إمكان المصالحة بين الدين والديموقراطيّة، والفرص المتاحة لتطوير خطاب ديموقراطي على أرضيّة دينية، وقابليّة الدين لاستيعاب الحداثة والتكيّف مع متطلّباتها.

ويعرض الفصل السابع، بصورة أكثر تفصيلاً، للظروف التي شهدت انتخاب محمود أحمدي نجاد رئيساً للجمهورية، وتأثير هذا التطوّر على الوضع السياسي الداخلي وعلاقات إيران الدولية.

وكما ذكرنا سابقاً، تسعى هذه الدراسة إلى ملء فراغ مشهود في البحوث المتعلّقة بالتنمية السياسية في الشرق الأوسط. ويعتقد الكاتب أن تجربة التيّار الإصلاحي في إيران تمثّل موضوع اختبار نموذجياً للفكرة التي جادل دونها عدد من السياسيين والباحثين، والتي تدّعي أن الفرصة الوحيدة لإرساخ الديموقراطيّة في المجتمعات الإسلامية تكمن في بزوغها من داخل الإطار الثقافي لهذه المجتمعات. تنطوي تلك التجربة على ممارسة فكرية وسياسية متقدّمة تسمح للتيّار الإصلاحي الإيراني بريادة خطّ الإصلاح الديني ـ السياسي في العالم الإسلامي. يضمّ هذا التيّار عدداً معتبراً من الساسة

والمفكّرين المجربيّن. وخلال السنوات القليلة الماضية، كشف عن قدرة فكرية ملحوظة وقدّم معالجات مثيرة للاهتمام لعدد من القضايا الرئيسة مثل العلمانيّة، والعلاقة بين الضوابط الأخلاقية والحريّات المدنية، ودور الشعب في تحقيق حاكميّة الدين... إلخ. إن تبنيه المفتوح للديموقراطيّة، ولا سيما في صيغتها الليبرالية، وتأسيسه هذا الموقف على أرضيّة دينية متينة، يلخّصان في الحقيقة أهم عوامل التمايز بين هذا التيّار ومعظم المجموعات الإسلامية في الشرق الأوسط.

وسوف تبين الرسالة أن التيار الإصلاحي، رغم إخفاقه في المحافظة على مواقعه في السلطة، قد نجح خلال سنوات حكمه الثماني في تغيير بيئة إيران السياسية. وبينما يتخلى الرئيس الإصلاحي محمد خاتمي عن منصبه في آب / أغسطس ٢٠٠٥، يشعر الجميع تقريباً بأن إيران بعد خاتمي تختلف كثيراً عن إيران التي عرفناها عشيّة نجاحه في الانتخابات الرئاسية في أيار / مايو من العام ١٩٩٧.

الفصل الأول

نظريّة السلطة في المذهب الشيعي*

* للتوسّع في هذا المبحث، أنظر توفيق السيف: **نظرية السلطة في الفقه الشيعي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٢.

تدور هذه الدراسة حول التحوّلات التي يمرّ بها الفكر السياسي الشيعي، ولا سيما منذ قيام الجمهوريّة الإسلامية بقيادة علماء الدين. ويناقش هذا الفصل الأسس التي قام عليها التفكير السياسي الشيعي، ومسار التطور الذي أدّى إلى ظهور فكرة «ولاية الفقيه» واحتلالها موقعها الحالي كجواب رئيس عن سؤال الشرعيّة السياسية في الفكر الشيعي. كما يعرض العوامل التي أسهمت في تشكيل فكرة السلطة والتعديلات التي طرأت على نموذجها الأوّلي، أي نظريّة الإمامة المعصومة، منذ القرن العاشر الميلادي. سوف يأخذنا هذا النقاش بعيداً عن الوقائع الحاضرة، لكنّه ضروري لفهم الأرضيّة التي يقوم عليها جانب مهم من النقاشات الراهنة حول الموضوع، لا سيما في الإطار الإيراني.

منذ ظهور الصيغة الأولى لنظريّة الإمامة المعصومة على يد الإمام جعفر الصادق في القرن الثامن الميلادي وحتى نهاية السبعينيات من القرن العشرين، دار معظم النقاشات الكلامية والفقهية حول مصدر شرعيّة الحاكم، أما مؤسّسة الدولة والعلاقة بينها وبين المجتمع فقد بقيت مغفلة، لا تذكر إلا عرضاً أو استطراداً. ولهذا يمكن القول من دون تحفظ إن موضوع نظريّة السلطة في الفقه الشيعي هو، على وجه الدقّة، الأساس الذي يستند إليه الحاكم في ممارسة السلطة، ولا سيّما حقّه في استعمال القوة لفرض القانون بالصورة التي يمكن أن تؤدّي إلى إيذاء جسدي أو تحديد للحريات أو الأملاك الشخصية [1]. وكان الفهم العام السائد بين المتكلّمين حتّى القرن العاشر الميلادي، يذهب إلى إنكار شرعية جميع أشكال السلطة خارج دائرة الإمامة. وبناءً عليه، دار جانب مهمّ من النقاش حول صحّة التعاون مع السلطات القائمة، وهو ما اعتبر في الجملة عوناً على الظلم غير مشروع.

(١) Sachedina, Abdulaziz, *The Just Ruler in Shi'ite Islam,* (New York 1988), p. 231.

بعد نصف قرن على غيبة الإمام الثاني عشر، انتقل البحث في الموضوع من الإطار المنهجي لعلم الكلام (العقيدة) حيث يتمحور البحث حول شخص الإمام، إلى الإطار الفقهي الذي يهتمّ أساساً بمعايير تولّي السلطة وممارستها. مع هذا التحوّل، أصبحت الزعامة منصباً عامّاً متاحاً لكل شيعي مؤهل، وهو ما ينطوي على اختلاف كبير مع نموذج الإمامة الذي يحصر هذا الحق بأشخاص مختارين على أساس غيبي. وقد ساهم ذلك في تعزيز مكانة المؤسسة الدينية التي لعبت منذئذٍ دوراً مؤثّراً بالتوازي مع ارتقاء الدور السياسي لأفراد الجماعة الشيعية.

العوامل التي أسهمت في تكوين الفكر السياسي للشيعة

بدأ التشيع، وهو الأصغر بين فرعي الإسلام الرئيسين، كتيّار سياسي ثم تحوّل إلى جماعة دينية كردّ فعل على قمع السلطات [٢]. وطبقاً لرضوان السيد، إن غالبيّة المدارس الدينية في الإسلام كانت قد تأسست كتيارات سياسية لكنها، وبسبب تدخل الحكومات في الشأن الديني، اضطرّت إلى إعادة تكوين بنيتها الداخلية على أساس ديني كوسيلة لحماية مكوناتها الخاصة. وترافق هذا التحوّل مع إعادة النظر في مفهوم السلطة داخل الجماعة الشيعية، ممّا أثمر ميلاً مقصوداً نحو الاعتدال وإقصاء تدريجياً للأطراف المسيّسة والمتطرّفة من صفوف الجماعة. وتدور هذه الدراسة حول التيّار الرئيس في التشيّع المعاصر، المتمثّل أساساً في الفرع الأصولي الإثني عشري الذي تطوّر ضمن المسار السابق.

ظهر التشيّع الإثنا عشري في أوائل القرن العاشر [٣]، وتطّورت مدرسته الفقهية في ظلّ تجاذب بين منهجين في استنباط الأحكام: أصولي يحتفي بدور العقل في التشريع،

(٢) Kohlberg, Etan, The Evolution of the Shi'a, in Kohlberg, *Belief and Law in Imami Shi'ism,* (Hampshire, UK 1991) article I, p. 4.

(٣) Montgomery Watt, William, *The Formative Period of Islamic Thought,* (Edinburgh 1973). p. 38.

وإخباري يلحّ على التمسّك بحديث الأئمّة المعصومين. وقد حسم التجاذب لمصلحة المنهج الأول في أواخر القرن الثامن عشر، على يد الفقيه المعروف الوحيد البهبهاني (١٧٠٥ ـ ١٨٠٣) الذي نجح في تفكيك سيطرة الإخباريين على المدرسة الفقهية بصورة شبه نهائية(٤).

يمكن الإشارة إلى ثلاثة عوامل أسهمت في تشكيل الخطاب السياسي الشيعي وتحديد مقوّماته الرئيسة وهمومه، وبطبيعة الحال حدوده: مأساة كربلاء، وفكرة الإمامة المعصومة كما صاغها الإمام الصادق، وغيبة الإمام الثاني عشر محمد المهدي.

مأساة كربلاء

يبدأ الشيعة عامهم الهجري بعشرة أيام من العزاء يقوم خلالها خطباء محترفون بتذكير مستمعيهم بما حدث في كربلاء منذ عدّة قرون. بالنسبة إلى بعض الشيعة، هذه النشاطات الاجتماعية التي تعرف بعاشوراء هي تعبير عن المواساة لأهل البيت النبوي، وبالنسبة إلى آخرين، هي إشارة إلى الاستعداد للتضحية من أجل الدين، وبالنسبة إلى الجميع، هي الطريقة التي اعتاد المجتمع الشيعي أن يصون بها تمايزه الثقافي على مرّ العصور(٥).

كانت مدينة كربلاء الواقعة على بعد ٦٠ ميلاً جنوب بغداد مسرحاً لمعركة دموية قتل خلالها عشرات من أعضاء العائلة النبوية وأنصارهم على يد الجيش الأموي عام ٦٨٠هـ. وقد بقي تأثير المذبحة محورياً وحاضراً في أذهان الشيعة وقلوبهم، متجاوزاً، من حيث العمق، العديد من المآسي التي تعرّضوا لها خلال التاريخ(٦). ثمّة أحداث، يقول

(٤) Morgan, David, *Medieval Persia 1040 - 1797,* (London 1988), p. 160.

(٥) للمزيد من التفاصيل حول الاحتفال بعاشوراء وخلفيّته، أنظر:

Halm, Heinz, *Shi'a Islam: From Religion to Revolution,* (Princeton, 1996) pp. 41 - 85.

(٦) Richard, Yann, *Shi'ite Islam,* (Cambridge, USA. 1995) p. 29.

فلهاوزن، تترك آثاراً مدهشة، ليس بسبب الحادثة نفسها وما تخلّفه بالضرورة من نتائج، بل بسبب الصورة الرمزية التي ترسمها في ذاكرة الناس وقلوبهم[٧]. وليس من شكّ في أن عاشوراء كانت من هذا النوع من الأحداث، فقد جرى ترميزها كأسطورة للبطولة والصفاء والتضحية بالذات من أجل الأهداف الخيرة[٨]. سياسياً، أعيد إنتاج عاشوراء كأساس ثقافي لإنكار مشروعيّة كلّ أشكال السلطة الزمنية. وسنرى لاحقاً أنها أسهمت بصورة من الصور في تحويل فكرة العدل الاجتماعي إلى تصور مثالي تنحصر إمكانية تحقيقه مادياً في تولّي أحفاد الرسول السلطة[٩].

بقيت الجماعة الشيعية بعد عاشوراء مثلما كانت قبلها، تيّاراً ضبابي الملامح وغير موحّد. في الحقيقة، إن الجدل حول القيادة ودرجة الانخراط في السياسة هو الذي أثار الحاجة في السنوات التالية إلى تعريف الجماعة وتحديد ملامحها، وأدى بالفعل إلى تفكّك تيار التشيّع العريض إلى مجموعات مختلفة المشارب، أبرزها الكيسانية التي نادت بإمامة محمد بن علي بن أبي طالب، المعروف بابن الحنفية، والزيدية التي نادت بإمامة زيد بن علي بن الحسين، والإسماعيلية التي نادت بإمامة إسماعيل بن الإمام جعفر الصادق، وأخيراً الإمامية التي اتبعت بعد الصادق ابنه موسى الكاظم. ويرجع وصف هذا الفرع بالإمامي الإثني عشري إلى تبنّيه فكرة الإمامة المعصومة التي أصبحت، على يد الإمام جعفر الصادق، المعيار الرئيس للانتماء إلى هذه الجماعة.

ميراث الصادق

ولد الإمام السادس جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، الملقبّ بالصادق، في العام ٧٠٢هـ، وتولّى الإمامة خلفاً لأبيه الملقّب بالباقر في العام ٧٣٣هـ حتى

(٧) Welhausen, J., *The Religio-Political Factions in Early Islam,* (Amsterdam, 1975). p. 116.

(٨) Kohlberg, Op. Cit., p. 3.

(٩) Sachedina, Op. Cit., p. 26.

وفاته في العام ٧٦٥هـ. وشهدت هذه الحقبة صراعاً على السلطة داخل البيت الأموي، أدّى إلى تدهور سلطة الأمويين. واتسع التيار الشيعي في المقابل، لا سيّما في أطراف الدولة الإسلامية. ويرجع مؤرّخون هذا الصعود إلى ثورة زيد بن علي، عمّ الصادق، على الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك في العام ٧٣٩هـ(١٠). لكن ينبغي الإشارة إلى أن أبرز المستفيدين من هذه التطوّرات كان الاتجاهان الزيدي والكيساني، وكلاهما لا يعترف بزعامة الصادق. تبع سقوط العائلة الحاكمة الأموية في العام ٧٥٠هـ قيام دولة العباسيين الذين حصدوا من دون كبير جهد، كما يعتقد كثير من المؤرّخين مثل فلهاوزن، ثمرة الكفاح الطويل للمجموعات الشيعية التي ضحّت بالغالي والرخيص لإطاحة الحكم الأموي(١١). وخلال العقدين الأخيرين من حكم بني أمية والعقد الأول من حكم العباسيين، انشغل الحكّام في صراعاتهم الداخلية على السلطة، الأمر الذي وفر فرصة ثمينة للإمام الصادق، وكلّ العلماء من مختلف المدارس الإسلامية تقريباً، لتوسيع نشاطهم التعليمي والثقافي من دون معوقات(١٢).

عُرف الصادق بالتعمّق والاجتهاد في عمله، وروي أن حلقات درسه قد خرّجت مئات من الطلبة(١٣). يصعب التحقق من هذه الروايات، إذ أن معظم الأعمال التي يقال إن أولئك الطلبة قد كتبوها، فُقد خلال الحقب التاريخية المختلفة ولم يصل إلينا(١٤). على أي حال، ثمة دلالات قوية على غزارة عمل الصادق، منها مثلاً أن رواة أحاديثه بلغ عددهم ٣٢١٧ راوياً من أصل ٥٤١٥ راوياً هم مجموع رواة أحاديث الأئمة الإثني عشر، مما يشير إلى حجم الجهد والوقت اللذين كرّسهما الصادق للتدريس وتعدّد

(١٠) اليعقوبي، أحمد: **تاريخ اليعقوبي**، قم ١٩٨٤، ج ٢ ص ٣٢٥.

(١١) Welhausen, Op. Cit., p. 165.

(١٢) حسن، حسن إبراهيم: **تاريخ الإسلام**، القاهرة ١٩٦٤، ج ٣ ص ١٩٣م.

(١٣) الحسني، هاشم معروف: **سيرة الأئمة الإثني عشر**، بيروت ١٩٩٠، ج ٢ ص ٢٤٦.

(١٤) حول عمل الصادق وتلاميذه، ولا سيما ما يسمى بالأصول الأربعمائة، أنظر:

Kohlberg, Etan, Al-Usul al-arbaumia, in Kohlberg, Op. Cit., Article VII, pp. 128 - 166. Halm, Op. Cit., p. 24.

الموضوعات التي تناولها[١٥]. وعلى وجه التقريب، يرجع ثلثا الأحكام الفقهية الشائعة بين الشيعة اليوم إلى روايات منسوبة للإمام الصادق، وهو ما يفسّر إطلاق وصف الفقه الجعفري على المدرسة الفقهية الشيعية[١٦].

ويرجع الفضل إلى جهود الصادق في تطوير الفكرة الشيعية من شعور غامض بالتضامن مع الأسرة النبوية إلى مدرسة دينية متميّزة. ومن أجل تعزيز البنية الاجتماعية للتشيّع، ركّز الصادق على صوغ مفهوم القيادة في الجماعة حيث ربط هذا المنصب بالأسس العقيدية وحصره بأشخاص محدّدين نصبهم الله. يركّز هذا المفهوم على التواصل بين دور الرسول ودور الإمام، وينظر إليه كتجسيد للطف الإلهي، ولهذا فإن طاعته تتساوق من حيث الأساس مع طاعة الله والرسول، بغض النظر عن أية اعتبارات سياسية أو اجتماعية أخرى[١٧]. وأظن أن الغرض من تخصيص هذه المنزلة السامية للإمام، هو تمييز القيادة الدينية للجماعة عن أشكال القيادة الأخرى التي انتشرت في تلك الحقبة مدفوعة بدوافع سياسية في المقام الأول. ظهر الالتزام البحت للصادق بالأغراض الدينية في رفضه التعامل مع المجموعات الثورية، بما فيها تلك المجموعات التي قادها زعماء هاشميون وسعت إلى ترشيحه لمنصب الخلافة[١٨]. والحقيقة أن موقف الصادق كان متشدّداً إلى حدّ ما تجاه الزعماء الثوريين الذين ادّعوا حقاً دينياً في القيادة[١٩]، بينما راوح بين الاحترام والتحفظ تجاه الثوار الذين قصروا دعواهم على الجانب السياسي، كما يظهر في تعامله مع القائد العباسي أبي مسلم الخراساني[٢٠].

(١٥) الفضلي، عبد الهادي: **تاريخ التشريع الإسلامي**، لندن ١٩٩٢، ص ٢٠٦.

(١٦) Halm, op.cit. p.24

(١٧) الحلي، العلاّمة: الألفين، الكويت ١٩٨٥، ص ٢٠٠.

(١٨) اليعقوبي، المصدر السابق، ص ٣٤٩.

(١٩) المفيد، الشيخ محمد النعمان: **الإرشاد**، طهران د.ت. ج ٢ ص ١٨٥. أنظر أيضاً الأصفهاني، أبو الفرج: **مقاتل الطالبيين**، بيروت ١٩٨٧، ص ١٤٠.

(٢٠) الطبرسي، الفضل: **إعلام الورى بأعلام الهدى**، النجف د.ت، ص ٢٧٩.

منظور الإمامة الدينية عند الصادق

بقي مفهوم القيادة عند الشيعة ضبابياً إلى حدٍّ كبير حتى العام ٧٥٠هـ(٢١)، رغم أن رجال البيت الهاشمي تمتّعوا بجاذبيّة خاصّة جعلتهم أقوى الدعاة السياسيين تأثيراً في جمهور المسلمين، لا سيّما خلال الفترة من ٧٠٠ إلى ٨٥٠(٢٢)، وهو ما جعل الشيعة، من الناحية الواقعية، وقوداً للكثير من الحركات الساعية إلى السلطة. وخلافاً للهاشميين الذين اختاروا طريق الثورة، وجد الإمام الصادق أن الوقت غير ملائم للمطالبة بالسلطة، فقرر الانسحاب من الحياة السياسية. ومع الأخذ في الاعتبار الظروف الثورية السائدة يومئذ، فإن انسحابه ما كان سيلقى القبول بسهولة من جانب غالبيّة الشيعة. ولهذا كان عليه إعادة تعريف مفهوم القيادة على أساس مختلف يرسم حداً واضحاً يميز الإمامة الدينية عن الزعامة السياسية. بنى الصادق مفهومه الجديد للزعامة الدينية غير السياسية على ثلاثة أسس:

أ) نفي القيمة الدينية للزعامة السياسية، وحصرها في الإمامة الدينية بغضّ النظر عن أيّ دور سياسي لصاحبها(٢٣). وقد تولّدت من هذا المفهوم الجديد ثنائيّة الإمامة / الغصب التي سيطرت على تفكير الشيعة السياسي وقتاً طويلاً، وأعاقت ـ عملياً ـ فهم السلطة كعالم متغيّر(٢٤).

ب) تسفيه السعي إلى السلطة باعتباره عبثياً: لتعزيز هذه الفكرة، استخدم الصادق نظريّة القدريين التي تدّعي أن توقيت قيام الدول وسقوطها مرتبط بقضاء الله وقدره وليس بأسباب اجتماعية أو إرادة الناس(٢٥). وهي فكرة استخدمها الأمويون خلال القرن

(٢١) Montgomery Watt, The Significance of Early Stage of Imami Shi'ism, in N. Keddi (ed.), *Religion And Politics In Iran.* (New Haven, 1983) p. 23.

(٢٢) MontegomeryWatt, *The Formative Period,* p. 54.

(٢٣) الكليني، محمد بن يعقوب: **الكافي**، بيروت ١٩٩٠، ٢ / ٢٨٧.

(٢٤) Sachedina, Op. Cit., p. 90.

(٢٥) الكليني: المصدر السابق ١ / ٤٣٠.

السابع لتثبيط معارضيهم، رغم أن الصادق لم يعترف بالأساس الديني لسلطة الحكّام كما فعل القدريون. تجدر الإشارة هنا إلى أن هذه النظريّة قد رفضها الإمام الثاني الحسن بن علي[٢٦]. ويعتقد غولدزيهر أن الاتجاه القدري كان سائداً بين المسلمين خلال معظم العهدين الأموي والعباسي، وحظي بتشجيع الحكّام الذين أرادوا إبعاد الجمهور عن الشأن السياسي[٢٧]. ويظهر أن الصادق كان يستهدف من وراء تبنّي هذه الفكرة استعادة الحركيين الشيعة الذين انضمّوا إلى المجموعات الثورية، لكن من دون تقديم بديل سياسي من نفس النوعيّة السائدة في المجموعات الثورية. وأظن أن هذا التوجّه، رغم دوافعه البراغماتية الموقتة، قد تحوّل إلى قاعدة لتقليد راسخ في المؤسّسة الدينية الشيعية حتى عصرنا الراهن.

ج) تعديل مؤهّلات القيادة وما يترتّب عليها: في المفهوم الجديد للإمامة، لم تعد القيادة منصباً عامّاً يتولاه أيّ مسلم؛ فالإمام يعيّنه الله عن طريق النصّ النبوي بغض النظر عن إرادة الجمهور. ومن هذا المنطلق فإن السلطة لم تعد قائمة على أساس عقد «بيعة». ويحدّد دور الجمهور ضمن هذا المفهوم بالتعرّف إلى القائد وقبول سلطته. كما أن العلاقة بين الزعيم والجمهور أصبحت أحادية الجانب، فالإمام لا يمثّل الجمهور ولا يخضع لمحاسبته[٢٨].

من المرجّح أن التركيز على الطبيعة الدينية / غير السياسية للقيادة كان يستهدف رسم خطّ فاصل يميّز الإماميين الشيعة عن نظرائهم الزيديين الذين اعتبروا السعي إلى السلطة شرطاً للتأهّل للزعامة الدينية. وبناءً على ميراث الإمام الصادق، أصبح الفصل بين الوجهين السياسي والديني للقيادة تقليداً ثابتاً بين علماء الشيعة، رغم أن لا أحد يقرّ به

(٢٦) Rahman, Bodiur,"Responsibility for Action in an Early Historical Document of Islam", *The Islamic Quarterly* vol. 34, no. 4, 1990. pp. 235 - 245.

(٢٧) Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies* (London 1971), pp. 93 - 4.

(٢٨) الكليني: المصدر السابق، ص ٤٣٣.

صراحة[٢٩]. لا يمكن تفسير رغبة الصادق في إبعاد المجتمع الشيعي عن الصراع السياسي يومئذٍ من دون النظر إلى ظرفها السياسي ـ الاجتماعي. ضمن هذا الإطار، هي تفهم كعملية مزدوجة الأغراض: فقد أدّت من جهة إلى نزع المضمون الثوري ـ الانشقاقي من التشيّع، وتسهيل إعادة إدماج الشيعة في المجتمع العام للمسلمين[٣٠]، بعد أن ضعفت صلاتهم وانعزلوا إلى حدّ ما بسبب انفرادهم بالنشاط السياسي المعارض. واستهدفت من جهة أخرى صون الأسس الخاصّة للمذهب بالفصل بين خصوصياته الثقافية وموقفه السياسي. وبحسب هدسون، إن التركيز على العلم المعصوم والإمامة بالنصّ قد ساعد جوهرياً على رصّ صفوف الجماعة الشيعية خلف الصادق وخلفائه[٣١].

غيبة الإمام الثاني عشر (٢٦٠هـ/٨٧٤م)

طبقاً للروايات الشيعية، ولد الإمام الثاني عشر محمد المهدي في العام ٢٥٥هـ / ٨٦٩م، لكنّه أخفي عن أنظار الناس عدا قلّة من أعضاء العائلة المقرّبين، من أجل حمايته من السلطة[٣٢]، قبل أن يختفي تماماً عن أنظار الناس بعد وفاة أبيه الإمام الحسن العسكري الذي كان قد تعرّض قبلئذٍ للقهر والإذلال على يد الخليفة العباسي المتوكّل (٨٤٧ ـ ٨٦١م). ويبدو أن علماء الشيعة الأوائل قد توقّعوا غيبة قصيرة للإمام[٣٣]، لكن السنين مرّت وتلاشى الأمل في ظهوره القريب. في غياب إمام معصوم أو ممثّل الإمام،

(٢٩) Sachedina, Op. Cit., p. 62.

(٣٠) Arjomand, *The Shadow Of God and the Hidden Imam,* (Chicago, 1984), pp. 9 - 58.

(٣١) Hudgson, Marshall, "How did the Early Shi'a Become Sectarian", *Journal of the American Oriental Society,* 75, No. 1, January-March 1995. (pp. 1 - 13), p. 12.

(٣٢) الطوسي، محمد: **الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد**، بيروت ١٩٨٦، ص ٤ ـ ٢٣٣.

(٣٣) تجد هذه الفرضيّة كخلفية للعديد من التكليفات الشرعية التي ربطها الفقهاء بالإمام. من بينها مثلاً الحقوق المالية الشرعية (الخمس والزكاة) التي أوصوا خلال تلك الأزمان بحفظها وتسليمها للإمام حين يعود، كما أوصوا كلّ مؤمن بالاحتفاظ بسيف في منزله ليكون جاهزاً لنداء الإمام عند ظهوره. أنظر المفيد: **المقنعة**، قم ١٩٩٠، ص ٢٨٦.

اختلفت الجماعة الشيعية حول جدوى الإمامة، وطال الجدل فيها سنوات، كما أشار المحدّث المعروف علي بن بابويه الذي لاحظ في العام ٩٧٩م أن كثيراً من الشيعة كان لا يزال يشكّ في أمر الغيبة(٣٤). وطبقاً لجعفريان، انصبّ اهتمام علماء الشيعة في الفترة التي أعقبت الغيبة على معالجة الإشكالات النظرية التي أثارتها غيبة الإمام(٣٥)، واتّسم معظم هذه الأعمال بطبيعة اعتذارية وسجالية، وكان غرضها الأساس مجادلة المجموعات الشيعية الأخرى، وبدرجة أقلّ المجموعات السُّنِّية(٣٦).

الدلالة الرئيسة التي تقدّمها غيبة الإمام هي أن العدل قد انتفى من العالم، ولا ثمرة بالتالي في السعي إلى إقامة الحكومة الشرعية العادلة على هذه الأرض(٣٧). لكن غياب الإمام لن يكون أبدياً، ففي يوم ما سيعود المهدي المنتظر، كما يعتقد الشيعة الإثنا عشرية، فيعبئ المؤمنين لحرب الطواغيت والمفسدين حتى يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً. لكن هذا الظهور المظفّر غير محدّد الزمان ولا المكان، وما من أحد يستطيع الجزم بكنهه أو كيفيّته(٣٨). اتّخذ التطلع إلى عودة الإمام الثاني عشر عنوان «انتظار الفرج» الذي يعني، في نهاية المطاف، أن السعي إلى إقامة السلطة العادلة لم يعد تكليفاً شرعياً على الناس كما كان الفهم السائد حتى ذلك الوقت. والتفسير البسيط لهذا التحوّل هو أن السعي إلى السلطة يفتقر إلى إمكان النجاح، ولو كانت هذه الفرصة قائمة لظهر الإمام وقام بالأمر بنفسه كما أشار الجواهري في وقت لاحق(٣٩). وبناءً على هذه الفرضية، مال علماء الشيعة إلى القول بتجميد الأحكام الشرعية التي يحتاج تنفيذها إلى

(٣٤) الصدوق، محمد بن علي بن بابويه: **إكمال الدين**، قم ١٩٩٥، ج ١، المقدّمة، وص ١٢٦.

(٣٥) جعفريان، رسول: تاريخ تشيع در إيران (تهران ١٩٩٧م) ص ٢٥١ ـ ٢٥٣.

(٣٦) Halm, Op. Cit., p. 40.

(٣٧) Algar, Hamid, "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran", in N. Keddie, *Scholars, Saints, Sofis,* (Berkeley 1972), p. 232.

(٣٨) الطوسي، المصدر السابق.

(٣٩) النجفي، محمد حسن: **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، تهران ١٩٨٨، ج ٢٢ ص ١٨٢.

سلطة الدولة[٤٠]، بينما قال آخرون بجواز تنفيذها ولو على يد الحكّام الفعليين، بغض النظر عن انتفاء شرعيّة سلطانهم[٤١].

تحدّيات ما بعد الغيبة

خلافاً للاضطراب على الجانب الديني، تمتّع المجتمع الشيعي بظرف اجتماعي - سياسي ممتاز خلال معظم القرن العاشر[٤٢]. ويرجع ذلك، في المقام الأول، إلى تلاشي سلطة الخلفاء العباسيين في العديد من المناطق، لمصلحة زعماء محلّيين من بينهم زعماء قبائل شيعية. أقام الشيعة الإسماعيليون في شمال إفريقيا خلافة منافسة لخلافة بغداد، وخضع شمال العراق وسوريا لسلطة الحمدانيين في العام ٩٤٤م. إلا أن دور البويهيين كان هو الأبرز بعدما سيطروا على السلطة في عاصمة الخلافة العباسية بغداد، ولهذا لم يكن مدهشاً، بحسب كولبرغ، أن يوصف القرن العاشر بقرن الشيعة[٤٣].

شكّل صعود الشيعة إلى السلطة هزّة عنيفة لمفهوم «انتظار الفرج» الذي يعدّ جزءاً أساسياً من فكرة الغيبة. كان قد ترتّب على القول باستحالة قيام الحكومة العادلة قبل عودة الإمام المهدي، نفي مشروعية المشاركة في أيٍّ من الحكومات القائمة. الشيعة الذين وصلوا إلى السلطة لم يدّعوا شرعيّة مستمدة من الارتباط بالإمام المعصوم، إلا أن وجودهم في الحكم قد أثار خضة داخل الجماعة الشيعية، يعود سببها إلى توافر الفرصة للعمل السياسي بعد زمن طويل من استحالتها. ويكشف هذا التغيّر عن حقيقة أن الدوافع الاجتماعية لاعتزال السلطة كانت في كلّ الأحوال هي الحاسمة، وأن التنظير العقيدي أو الفقهي، كان على الأغلب تقريراً للواقع أو تبريراً له. فيما مضى، كان من السهل قبول فرضيّة استحالة العدل وانتظار الفرج، بسبب يأس الشيعة من إمكان الوصول إلى

(٤٠) الأنصاري، مرتضى: **كتاب المكاسب**، قم ١٩٩٩، ج٣ ص ٥٥٤.

(٤١) البحراني، يوسف: **الحدائق الناظرة**، بيروت ١٩٩٣، ج ٢٥ ص ٤٨٨.

(٤٢) Kohlberg, The Evolution of the Shia, Op. Cit., p. 14.

(٤٣) Kohlberg, Ibid, p. 15.

السلطة[٤٤]. لكن مع التطوّرات الجديدة على الصعيد السياسي ـ الاجتماعي، بدا هذا الاعتقاد غريباً عن زمنه. وهو تحدّ حمل العلماء على إعادة النظر في نظريّة القيادة القديمة[٤٥]. كان على العلماء الإجابة عن السؤال الجوهري الذي يطرح اليوم: كيف يمكن للشيعة أن يشاركوا في السلطة من دون الإضرار بنظريّة الإمامة التي كانت، حتى الآن، عامل التماسك الرئيس داخل الجماعة؟

اتّسم العهد البويهي (٩٤٥ ـ ١٠٥٥م) بالتسامح والاحترام لكلّ المدارس الدينية، وشهد ظهور العديد من النظريّات حول علاقة الدين بالسلطة، من أبرزها النظريتّان اللتان طورهما الفقيه الشيعي الشريف المرتضى والفقيه الشافعي أبو الحسن الماوردي، وقد اتّسم كل منهما بالتميز الواضح بين الشرعيّة السياسية القائمة على أساس البيعة، وجواز الطاعة للحاكم الذي استمدّ سلطته من التغلّب كما في حالة البويهيين.

خلال النصف الأول من القرن الحادي عشر، برز علماء الدين كقوّة رئيسة في المجتمع الشيعي. ويرجع هذا التطور إلى إقرار المعرفة النسبية القائمة على الاستنباط المستقلّ أو الاجتهاد كمصدر مقبول للحكم في الأمور الدينية، بعد أن كان دور العلماء محدّداً بالنقل عن الإمام[٤٦]. إرتقاء العلماء من مستوى ناقل الرأي إلى صاحب الرأي أضفى عليهم جانباً من السلطة الرمزية التي كانت فيما مضى خاصّة بالإمام. من الناحية العملية، ساعدت ممارسة الاجتهاد على كسر القيود الموروثة في علم الكلام التقليدي الذي حصر التفكير السياسي للشيعة في الإطار المحدود لحديث الأئمة، ورفعت أهمّية العقل كمصدر للحكم الشرعي إلى مرتبة موازية نسبياً للنص. وترتب على إعادة الاعتبار للعقل ضمن مصادر التشريع، تخفيف ـ نسبي ـ في التعويل على منطوق النص كمعيار نهائي لصحّة العمل أو فساده. وبناءً عليه، أصبح من الممكن استنباط أحكام مزامنة للأوضاع القائمة، تعتمد في تأسيسها النظري أو في منظوراتها على مقدّمات عقلية

(٤٤) Halm, Op. Cit., p. 88.

(٤٥) Halm, ibid, p. 94.

(٤٦) Akhavi, Sharough., *Religion and Politics in Contemporary Iran* (Albany, 1980), p. 11.

بحتة[٤٧]. بكلمة أخرى، إن القبول بالعقل كمصدر للتشريع وفّر للفقيه الفرصة لكي يشرك المعطيات الاجتماعية المزامنة في فهم النصّ.

على المستوى السياسي، أدّت هذه الخطوة المهمة إلى تخفيف المضمون الكاريزمي لمنصب القيادة، ولا سيّما ربطها بالنصّ الإلهي والعصمة. ينبغي أن نتذكر أن نموذج الإمامة الموروث عن الإمام الصادق كان مفصّلاً على قياس الأشخاص الحاملين للعلم المعصوم، أي الأئمّة الإثني عشر على وجه الخصوص. أما في النموذج الجديد فلم يعد منصب الزعامة الاجتماعية شخصياً، بل أصبح متاحاً لكل شيعي يستطيع الوصول إلى درجة الاجتهاد، أي العلم الظاهري القابل للخطأ، وليس العلم الكامل، أو عصمة النفس، أو النص الإلهي، كما كان الأمر في الماضي.

كان أول من استخدم منهج الاجتهاد الحسن بن أبي عقيل العماني ومحمد بن الجنيد الإسكافي[٤٨]، وتبعهما المفيد والمرتضى ثم الطوسي الذين أورثتهم أعمالهم الفكرية التأسيسية زعامة الجماعة الشيعية، ومهدت بالتالي لظهور الشكل الأول للمؤسّسة الدينية عند الشيعة[٤٩]. تضمنت مقاربة الفقهاء الثلاثة، المفيد والمرتضى والطوسي، إعادة النظر في مكونات نظريّة الإمامة، وبصورة خاصة تمييز منصب القيادة عن شخص الإمام. في هذا السياق، قال الفقهاء الثلاثة بالفصل بين المنصب الإلهي للإمام، الذي يعد أرفع مراتب السلطة الدينية والسياسية، وبين الغرض من هذا المنصب، أي إدارة المصالح العامّة على أفضل الوجوه. إن قيادة الإمام هي الصورة المثلى التي يستحقها المسلمون، لكن إذا تعذّر حضور الإمام فإن تلك المصالح يجب أن تدار على أفضل الوجوه

(٤٧) Halm, Op. Cit., p. 99.

(٤٨) القمي، عباس: **الكنى والألقاب**، تهران ١٩٨٩، ج ١ ص ١٩٩. ويذكر أن ابن الجنيد والعماني عاشا في النصف الثاني من القرن العاشر. ولا يتوافر تاريخ قطعي لوفاتهما، لكن الطهراني يحتمل أن ابن الجنيد توفي في ٣٨١ هـ (٩٩١م). أنظر الطهراني، آغا بزرك: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، بيروت ١٩٨٣، ج ١٤ ص ٢٥٩. لمعلومات إضافية حول ابن الجنيد والعماني، أنظر الأمين، محسن: **أعيان الشيعة** بيروت ١٩٨٦، ج ٢ ص ٢١٢.

(٤٩) See Halm, Op. Cit., p. 108. Also: Arjomand, Op. Cit., p. 211.

الممكنة. وهذا يعني تولّي أحد المسلمين إدارة النظام الاجتماعي والمصالح العامّة حتى لو لم يكن يتمتع بالأهلية الكاملة والمشروعية القطعية التي يتمتع بها الإمام المعصوم. إنه الحل الممكن لتلافي الأسوأ، وليس أمثل الحلول. بناءً على هذا التأسيس، قال الفقهاء أيضاً إن القبول بتولي غير الإمام وظائف الإمام، لا يعني بالضرورة وضعه في منصب الإمامة لأن هذا المنصب مرتبط بالتعيين الإلهي، ومع غيبة الإمام المعين، يبقى منصب الإمامة فارغاً حتى ظهور صاحبه. نحن إذاً في صدد سلطة دنيوية محدودة الأغراض، مرتبطة بالناس، لا سلطة دينية مرتبطة بالله.

الخطوة الأولى في التأسيس النظري لهذه الفكرة كانت نقل موضوعها من الإطار المفهومي لعلم الكلام (العقائد) إلى إطار علم الفقه، وجرى التعامل مع فكرة السلطة كموضوع قابل للاجتهاد بخلاف الإطار الكلامي الضّيق الحدود. بحث المفيد وتلاميذه الموضوع ضمن إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث يتعلق النقاش بأغراض الدولة وعملها الفعلي وليس طبيعة الحكم، كما جرى التمييز بين الحاكم ومؤسّسة الدولة التي اعتبر وجودها ضرورة لضمان النظام العام. ضمن هذا الإطار، استعمل الطوسي (ت. ١٠٧٦م) التفسير الأفلاطوني لعلّة ظهور الدولة لتأكيد ضرورتها وانفصالها المفهومي عن شخص الحاكم:

«ثبت أن الناس متى كانوا غير معصومين ويجوز منهم الخطأ وترك الواجب إذا كان لهم رئيس مطاع منبسط اليد يردع المعاند ويؤدّب الجاني ويأخذ على يد السفيه والجاهل وينتصف للمظلوم من الظالم، كانوا إلى وقوع الصلاح وقلّة الفساد أقرب. ومتى خلوا من رئيس على ما وصفناه، وقع الفساد وقلّ الصلاح ووقع الهرج والمرج وفسدت المعايش. بهذا جرت العادة وحكم الاعتبار»[٥٠].

وبحسب الطوسي، الأغراض المذكورة مرادة من قبل الخالق، وقد يكون تولّي السلطة معيناً على إنجازها. من جانبه، وضع المفيد (ت. ١٠٢٢م) مجموعة من

(٥٠) الطوسي: **الاقتصاد**، ص ٢٩٧.

الضوابط التي ينبغي رعايتها من جانب الرسميين في الدولة لضمان شرعيّة عملهم، وهي تدور جميعاً حول الالتزام بمنع الظلم، ومساعدة الضعفاء على نيل حقوقهم، وضمان خير الأمّة ومنع إساءة استخدام مصالحها(٥١). وجرى إغناء هذه المقاربة وتعزيزها منهجياً على يد تلميذيه المرتضى والطوسي. وتعتبر رسالة المرتضى «عمل السلطان» أوسع المقاربات المنهجية لمسألة السلطة في تلك المرحلة المبكرة. ولا تزال الفرضيّات التي انطلقت منها هذه الرسالة حاكمة على البحوث الفقهية حول العلاقة مع السلطة غير الشرعية، رغم أن تاريخ كتابتها يرجع إلى العام ١٠٢٥م.

عرَّف المرتضى (ت. ١٠٤٤م) المشاركة في السياسة على أساس أخلاقي - وضعي وجعلها متمايزة عن القواعد النظرية التي تحكم فكرة الخلافة(٥٢). وعلى الخطّ نفسه، قدم الفقيه الشافعي أبو الحسن الماوردي (ت. ١٠٥٨م) مفهوم الحسبة كمعادل للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٥٣). مفهوم الحسبة هو عنوان لشريحة الواجبات التي تستهدف صيانة النظام الاجتماعي والتي يتحمل المجتمع كمجموع مسؤوليّة إنجازها، ولا يرجع بالتالي قيام الفرد بها إلى كونه مكلفاً على نحو التعيين، بل بوصفه عضواً في الجماعة، أي فاعلاً في المجال العام(٥٤). وطبقاً لمنتظري، الفقيه المعاصر، يضم الإطار المفهومي للحسبة معظم الخدمات العامّة التي تقوم بها الفروع المختلفة في الدولة الحديثة(٥٥).

هذا التعديل لنظريّة الإمامة أفاد الشيعي العادي الذي أصبح قادراً على المشاركة في السلطة من دون حرج، كما كرّس موقع الفقهاء الاجتماعي بوصفهم سلطة روحية في الجماعة. على المستوى الفكري، تعتبر التعديلات التي أدخلها الفقهاء الثلاثة على

(٥١) المفيد، **المقنعة**، ص ٨١٠.

(٥٢) Arjomand, Op. Cit., p. 65.

(٥٣) الماوردي، أبو الحسن: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، قم ١٩٨٦، ص ٢٤٧.

(٥٤) كاشف الغطاء، علي: **النور الساطع في الفقه النافع**، النجف ١٩٦١، ج ١ ص ٥٠٤.

(٥٥) منتظري، حسين علي: **دراسات في ولاية الفقيه**، بيروت ١٩٨٨، ج ٢ ص ٢٥٩.

نظريّة الإمامة القديمة تحولاً باتجاه نموذج جديد لنظريّة السلطة عند الشيعة، يأخذ في الاعتبار أهدافاً قابلة للتحقيق، ومعرفةً على أساس عقلاني لا مثالي. ويبدو لي أن جانباً مهمّاً من المجادلات التي جرت خلال القرون التالية، ولا سيّما منذ القرن السادس عشر، في مجامع العلم الديني، دار بصورة رئيسة حول ترجيح أحد النموذجين، الجديد والقديم.

ظهور نظريّة ولاية الفقيه

أدّى صعود العسكريين السلاجقة إلى السلطة في بغداد في العام ١٠٥٥م إلى تراجع اهتمام الشيعة بالسياسة، فقد هاجر الطّوسي من بغداد إلى قرية النجف الصحراوية على أطراف الكوفة. والمتوقع أن تكون تلك النقلة قد انعكست على مستوى التعليم الديني والنقاشات الدائرة، تبعاً للفرق بين مستوى العلم ونوعية التحديات التي تواجه الحلقات العلمية في عاصمة البلاد وفي ظرف سياسي مناسب، ونظيرتها في قرية على أطراف الصحراء، لم يسبق لها أن شهدت نشاطاً علمياً أو حراكاً اجتماعياً ذا بال. وقد ظهر تأثير ذلك الانتقال بصورة خاصّة بعد وفاة الطّوسي في العام ١٠٧٦م، إذ توقفت حركة الاجتهاد وسيطر على مجامع العلم الشيعي جوّ من الكساد استمرّ ما يقرب من قرن[٥٦]. خلال القرن الثالث عشر، استعادت حركة الاجتهاد حيويتها من خلال مدرسة الحلة جنوب بغداد. برز في هذه المدرسة عدد من أبرز العلماء مثل المحقّق الحلّي، والعلاّمة الحلّي، والشهيد الأول، الذين أعادوا الاعتبار إلى المنهج العقلي، وقدموا أعمالاً تعتبر اختراقات في المدرسة الفقهية[٥٧]. تطوّرت مدرسة الحلة بعيداً عن السياسة وأنتجت عدداً مهماً من المتون التي لا تزال متداولة ومؤثّرة، ومن بين مساهماتها البارزة صياغة الأساس النظري لفكرة الزعامة الدينية، وبالتحديد فكرة نيابة الإمام.

(٥٦) الصدر، محمد باقر: **المعالم الجديدة للأصول**، بيروت ١٩٨١، ص ٦٢.

(٥٧) Halm, Op. Cit., p. 101 A.

كان أبو الصلاح الحلبي (ت. ١٠٥٥م) أول من استعمل تعبير نيابة الفقيه للإمام كإطار مفهومي للفصل بين ولاية القضاء كوظيفة دينية، ومفهوم السيادة المرتبط بالسلطة السياسية، وعلى أساسه سوّغ للفقيه أن يتولّى القضاء متى عرض عليه «وإن كان في الظاهر من قبل المتغلب، فهو نائب عن ولي الأمر عليه السلام في الحكم، ومأهول له لثبوت الإذن منه»[٥٨]. أما المحقّق الحلّي (ت. ١٢٧٧م) فقد اعتبر حصول الفقيه على نيابة الإمام متلازماً مع بلوغه درجة الاجتهاد، ومن هنا فقد خوّله القيام بالوظائف المرتبطة بمنصب الإمام[٥٩]. بالمقارنة بين تنظيرات الحلّي وتنظيرات المفيد والمرتضى، نجد أن هدف الأخيرين دار حول فضّ الغموض في العلاقة بين أفراد الشيعة والدولة[٦٠]. أما الحلّي فقد اهتمّ بالدور الروحي للفقيه في المجتمع من دون اهتمام بالوجه السياسي للموضوع. وتظهر قلة اهتمام الحلّي بالسياسة جليّة في مقاربته المتشكّكة لعدد من المسائل ذات المحمل السياسي، مثل تولي المناصب السياسية في ظل الحاكم المتغلب بما فيها القضاء[٦١]. لكن المؤكد أن ربطه بين مكانة المجتهد والسلطة الروحية للإمام، قد عزّز قيمة الدور الذي يلعبه المجتهد وفتح الطريق أمامه كمرشح طبيعي للزعامة الاجتماعية.

قيام الدولة الصفوية (١٥٠١ ـ ١٧٢٢م)

يعتبر قيام الدولة الصفوية في إيران أبرز حدث سياسي في تاريخ الشيعة بعد الغيبة. منذ العام ١٥٠١م، ارتبط التشيّع بالمجتمع الإيراني، وتحوّل على يد الصفويين إلى المكوّن الأول لهوية إيران القومية وعامل توحيد لها، كما حصل المذهب على القوّة

(٥٨) الحلبي، أبو الصلاح: **الكافي في الفقه**، أصفهان ١٩٨٣، ص ٤٢٠ ـ ٤٢٣.

(٥٩) الحلي، المحقق: **شرايع الإسلام**، تهران ١٩٩٠، ج ١ ص ١٣٨. يتناول هذا الرأي خصوصاً تخويل الفقيه تسلّم الحقوق المالية الشرعية وصرفها بوصفه نائباً عن الإمام.

(٦٠) Arjomand, Op. Cit., p. 141.

(٦١) الحلي: المصدر السابق، ص ٢٦٠.

السياسية التي احتاجها لإقامة مجتمع ملتزم[٦٢]. وفي الوقت الحاضر فإن جانباً مهماً من التراث الثقافي والفلوكلوري للمجتمعات الشيعية يرجع في أصوله إلى تلك التجربة.

مع إعلان التشيّع مذهباً رسمياً للدولة والجهود التي بذلها الملوك لضمّ الإيرانيين جميعاً إلى المذهب، أصبح علماء المذهب قوّة مؤثّرة في المجال العام[٦٣]. كان الشيخ علي الكركي، الفقيه اللبناني الأصل، أول فقيه بارز يشارك في السلطة منذ وقت طويل. ويبدو من عمل الكركي أن اهتمامه قد تركّز على تثبيت وضعه كشريك في سلطة الملك؛ فقد أكد في كتابه الفقهي المطول «جامع المقدّمات» ورسائله الأخرى أن نائب الإمام هو الوحيد الذي يتمتّع بسلطة شرعية[٦٤]. ويقول عنايت إن الكركي كان شديد الاقتناع بفكرة ولاية الفقيه[٦٥]. لكن بحوثاً أجريتها في وقت سابق على أعمال الكركي المختلفة، تسمح لي بالقول إنه لم يكن حاسماً فيما يتعلق بالمحتوى السياسي للنظريّة، رغم أنه منح نائب الإمام امتيازين مهمين هما إجازة سلطة الحاكم وإدارة جميع الشؤون الدينية المرتبطة بمنصب الإمامة[٦٦].

وقد لقيت طروحات الكركي معارضة في البداية من جانب أقرانه[٦٧]. لكنّها ما لبثت أن قُبلت بشكل واسع في المجامع الفقهية. تسلح الكركي برؤية براغماتية فأقر توزيعاً للأدوار بين المؤسّسة الدينية والدولة. لكنه حاول تعديل التوازن بين سلطة الطرفين لمصلحة الأول، فقرر أن نائب الإمام مستقل وأن أعماله غير خاضعة بأيّ شكل لسلطة الملك[٦٨]. ويعتبر أرجمند اعتراف الشاه الصفوي الثاني طهماسب بالكركي كنائب للإمام، الحجر الأساس لبناء المؤسّسة الدينية في إيران[٦٩].

(٦٢) Richard, Op. Cit., p. 78.

(٦٣) Halm, Op. Cit., pp. 8 - 106.

(٦٤) الكركي، علي: جامع المقاصد في شرح القواعد (قم ١٩٨٨م) ج ١١ ص ٢٦٦.

(٦٥) Enayat, Hamid, "Iran: Khumayni's Concept of the Guardianship of the Jurisconsult", in *James Piscatori* (ed.), *Islam in the Political Process*, (Cambridge 1984), 160 - 180; p. 161.

(٦٦) الكركي: **قاطعة اللجاج**، في البستاني، محمود (محرر): الخراجيات (قم د.ت) ص ٥٦.

(٦٧) Arjomand, Op. Cit., p. 136.

(٦٨) روملو، حسن: **أحسن التواريخ**، تهران ١٩٧٨، ج ١٢ ص ٢٤٩.

(٦٩) Arjomand, Op. Cit., p. 130.

خلال فترة الفوضى التي أعقبت سقوط الدولة الصفوية في العام ١٧٢٢م، خسر العلماء كثيراً من نفوذهم السياسي(٧٠)، لكنّهم احتفظوا بمركز قوي على الصعيد الاجتماعي المحلّي. وبعد فترة وجيزة على قيام الدولة القاجارية في العام ١٧٩٤م، استعادوا معظم ما فقدوه(٧١)، وحصلوا على فرصة للعب دور سياسي أوسع على المستوى الوطني. امتاز العهد القاجاري بضعف الدولة وتصاعد التدخّل الأجنبي؛ فمنذ قيامها وحتى سقوطها في العام ١٩٢١م، عانت إيران حروباً وخسرت بعض أراضيها على يد الروس والبريطانيين(٧٢). وأسهم كلا العاملين في صعود الدور السياسي للعلماء، لا سيما خلال عهد الشاه الثاني فتح علي (١٧٩٧ ـ ١٨٣٤م)(٧٣). وجاءت اللحظة الحاسمة في العام ١٨٠٨م حين طلب الملك دعمهم لمواجهة التهديد الروسي بغزو الحدود الشمالية، فأصدر ثلاثة من المجتهدين رسائل تدعم سلطة فتح علي شاه وتدعو الشعب إلى الوقوف معه(٧٤). وانتهز جعفر كاشف الغطاء، المجتهد الأكبر يومئذٍ، الفرصة لوضع الخطوط العريضة لنظريّته في السلطة الشرعية.

عرف كاشف الغطاء (ت. ١٨١٣م) بمنهجه العقلي في استنباط الأحكام، واهتمامه بالسياسة، وظهر ذلك في مناسبات عدّة من بينها تعبئة الجمهور للدفاع عن النجف ضدّ الغزوات الوهّابية (١٨٠١ ـ ١٨٠٦م)، ووساطته بين القاجار والعثمانيين في العام ١٨١٢م(٧٥). ومقارنة بكل العلماء السابقين، تعامل كاشف الغطاء مع مسألة السلطة بصورة دقيقة ومركّزة؛ فعرف في البداية محلّ الجدل، أي القيادة السياسية، ثم حدّد جوهر المشكلة التي يدور حولها الجدل، أي التزاحم بين سلطة الدولة والحقوق

(٧٠) Cole, J., "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama", in Keddi, *Religion and Politics*, p. 40.

(٧١) Morgan, Op. Cit., p. 159.

(٧٢) Keddie, N., "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran" in Keddie, *Scholars, Saints, Sofis*, p. 213.

(٧٣) Hairi, Abdulhadi, "The Legitimacy of Early Qajar Rule Viewed by the Shi'i Religious Leaders" *Middle Eastern Studies*, Vol. 24, 1998, p. 272.

(٧٤) رضوي، مهدي، في الميرزا القمي: **جامع الشتات**، تهران ١٩٩١، ج ١ ص ٢٤.

(٧٥) الأمين، المصدر السابق، ج ٤ ص ٩٩.

الطبيعية للأفراد، فقرّر أن «الأصل أن لا سلطان لأحد على أحد، فإن الخلق متساوون في العبودية ووجوب الانقياد لرب البرية (...) فلا وجه لإصدار النواهي والأوامر إلا من قبل منصوب من المالك». وحاول تجاوز المفهوم الكلامي للطاعة حين قرّر جواز الطاعة للحاكم غير المعصوم بناءً على مبررات عقلانية موضوعية، مقارنة بالإمام الذي يطاع لمبررات دينية خالصة(٧٦). تركزت مناقشة كاشف الغطاء لمسألة السلطة حول وظائف الدولة في المقام الأول، مبتعدة عن الثنائيّة الكلامية: الإمامة / الغصب، وتعامل مع مسألة السلطة كما هي في الواقع واعترف بالأساس العرفي للدولة. بالنسبة إليه، أفضل الحكام هو الإمام المعصوم أو نوابه، بمن فيهم الفقيه المؤهل. لكن إذا لم يتوافر هذا الحل الأمثل،لا تترك تلك الوظائف:

«فإن لم يكونوا ـ الفقهاء ـ، أو كانوا ولا يمكن الأخذ منهم ولا الرجوع إليهم، أو كانوا من الوسواسيين الذين لا يأخذون بظاهر شريعة سيّد المرسلين، وجب على كل بصير صاحب تدبير، عارف بطريقة السياسة عارف بدقائق الرياسة، صاحب رأي وإدراك وفهم وثبات وجزم وحزم، أن يقوم بأحمالها ويتكلّف بحمل أثقالها وجوباً كفائياً... وتجب على الناس إعانته ومساعدته إن احتاجهم، ومن خالفه فقد خالف سيد الأنام، وخالف الملك العلاّم»(٧٧).

ويظهر من معالجة كاشف الغطاء للمسألة أنه جعل ولاية الفقيه تتخطّى المجال الروحي المتعارف عليه قبلئذٍ لتصل إلى المجال السياسي. وكما أشرنا سابقاً، اقترح الحلّي نيابة الفقيه عن الإمام في الأمور الروحية، كما استعمل الكركي هذه الصفة في تقرير شراكة للفقيه في سلطة الملك. أما كاشف الغطاء فقد أخذ المسألة إلى نهايتها المنطقية حين أرجع السلطة السياسية إلى الفقيه، يمارسها بنفسه أو يفوضها إلى سواه. وطبقاً لما توصّلت إليه في أبحاث سابقة، فإن كاشف الغطاء هو أول مجتهد بارز يدّعي

(٧٦) كاشف الغطاء، جعفر: **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، أصفهان د.ت، ص ٣٩٤.
(٧٧) كاشف الغطاء، المصدر السابق.

هذه السلطة بشكل صريح، وعليه فإنني أجادل بأنه هو صاحب نظريّة ولاية الفقيه على الرغم من أنه لم يستعمل هذا المصطلح على وجه الخصوص.

ترجع الصيغة المعاصرة لنظريّة ولاية الفقيه إلى المُلاّ أحمد النراقي (١٧٧١ ـ ١٨٢٨م) الذي وضعها في شكلها المعروف وعززها منهجياً. لكنني لم أجد أيّة إشارة إلى البعد السياسي في نظريّة النراقي؛ فهو في المقدّمة ينسب اهتمامه بالموضوع إلى المخالفات التي ارتكبها قضاة غير مؤهلين يدّعون نيابة الإمام، أي السلطة التي تخوّلهم إصدار الحكم بناءً على اجتهادهم الخاص[٧٨]. ويذكر أمثلة عديدة لإيضاح الصلاحيات التي يتمتع بها الفقيه، لكن أياً من هذه الصلاحيات لا ينتمي إلى المجال السياسي بالمعنى الفنّي[٧٩]. على أي حال، إن التأسيس النظري الذي قدمه وفّر للعلماء اللاحقين نظريّة جاهزة بمقدماتها وأدلتها وبنيتها، قابلة للاستعمال في المجال السياسي. تنصرف سلطة الفقيه، طبقاً للنراقي، إلى مجالين:

الأول: جميع وظائف الإمام ما لم يدلّ دليل على كون شخصه شرطاً فيها.

الثاني: جميع الوظائف المتعلقة بالمصالح العامّة، أي ما يقع تحت عنوان الحسبة، يقوم بها بنفسه أو يفوضها إلى غيره[٨٠].

استند النراقي في نظريّته إلى عدد من الروايات المنسوبة إلى الأئمة. لكن هذه النصوص غير قوية ـ من حيث المتن أو السند ـ بما يكفي لإثبات نظرية بهذه الأهمّية. وقد أقرّ بهذا الضعف لكنّه برر اعتماده عليها بكونها جميعاً متفقة في إفادة المعنى نفسه، إضافة إلى تلقي قدامى الفقهاء لها أو لمفادها بالقبول، وورودها في الكتب المعتبرة[٨١]. بناءً على بحوث أجريتها بالاعتماد على المعايير المتبعة في توثيق سند الروايات ونصّها في الفقه الشيعي، إضافة إلى آراء علماء سابقين ومعاصرين في هذه الروايات ورواتها،

(٧٨) النراقي، أحمد: **عوائد الأيام**، قم ١٩٨٨، ص ١٨٦.

(٧٩) النراقي: المصدر السابق ص ١٩٠ ـ ١٩٢.

(٨٠) النراقي: المصدر السابق، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٨١) النراقي: المصدر السابق، ص ١٨٩.

يمكن الجزم في أن الأدلّة التي عرضها النراقي لا تسمح باعتبار نظريتّه راسخة الجذور في النص[٨٢]. وكان من الأفضل للنراقي الاعتماد بالدرجة الأولى على الأدلّة العقلية، كما فعل الخميني في وقت لاحق[٨٣].

لفتت نظرية النراقي اهتمام الفقهاء بعد أن تناولها تلميذه مرتضى الأنصاري بالنقد في العام ١٨٦٢م. قد يكون الأنصاري (١٧٩٩ ـ ١٨٦٤م) أول فقيه يعترف به كمرجع أعلى وحيد في العالم الشيعي[٨٤]. وتتمتع أعماله النظرية بتأثير خاصّ في الفقه الشيعي المعاصر. من بين إسهامات الأنصاري البارزة صياغته الجديدة للعلاقة بين المرجع الديني وعامّة المكلفين التي تفترض وجوب عودة كلّ مكلّف إلى فقيه واحد. أدى الإجماع النسبي على هذه النظرية إلى ظهور نظام المرجعيّة الدينية، وتحول الفقيه من مصدر للفتوى فقط إلى زعامة متمركزة ذات تأثير بالغ في حياة الشيعة[٨٥]. وطبقاً لملاحظة كول، فإنه على الرغم من نأي الأنصاري بنفسه ومنصبه عن السياسة، وفّرت البنية التي أقامها الأساس الضروري لزعامة قوية، قادرة على تعبئة الشيعة وراء الأهداف السياسية في المستقبل[٨٦].

تناول الأنصاري نظريّة ولاية الفقيه بالنقد من حيث الشكل والمحتوى والدلالة والتطبيق في بحث عميق ومتشعب. أثمر بحثه والجوانب الإشكالية التي كشف عنها، تحويلَ النظرية إلى محور رئيس للبحث الفقهي حول السلطة في مجامع العلم الديني الشيعية. يوافق الأنصاري سابقيه على تخويل الإمام المعصوم كل السلطات المتعلّقة بمنصب الحاكم، بما فيها تلك التي تنطوي على أضرار مادية «جسدية» على الأشخاص،

(٨٢) السيف: **نظريّة السلطة**، ص ١٧٢ ـ ١٧٦، ١٨٥ ـ ١٩١.

(٨٣) الخميني، روح الله: **كتاب البيع**، قم ١٩٨٥، ج ٢ ص ٤٦١. وأقرّ الخميني بضعف الروايات المشار إليها في بحوثه في أصول الفقه. أنظر السبحاني، جعفر: **تهذيب الأصول**، قم ٢٠٠٠، ص ٨٥. والكتاب هو تقريرات الكاتب لدروس الخميني في الأصول.

(٨٤) Halm, Op. Cit., p. 120.

(٨٥) Cole, Op. Cit., p. 34.

(٨٦) Cole, ibid, p. 46.

أو تحديد لحرّياتهم، أو تدخّل في أملاكهم. لكنّه يرفض بقوّة أهلية غير المعصوم للتمتع بهذه السلطة الواسعة[٨٧]. وفي رأيه أن سلطة الفقيه مقصورة على الفتوى والقضاء[٨٨]. يجدر الذكر أن فقهاء الشيعة متّفقون على أن الإمام يتمتع بسلطة مطلقة عموماً[٨٩]، مع أن بعضهم يشكّك في فعلية تلك السلطة، لا سيما على النحو الأول، أي خرق الحقوق الأساسية للأفراد. وكما رأى بحر العلوم، فإنه لا يوجد دليل تاريخي واحد يثبت أن أحداً من الأئمة قد مارس هذه السلطة المدعاة[٩٠]. وتحدى الأنصاري قول النراقي بإمكانية انتقال سلطة الإمام إلى المجتهد، مجادلاً بأن تلك السلطة تنبع من عصمته، أو أن عصمته شرط فيها[٩١]. كما جادل بأنه لا يتوافر معيار قطعي للتمييز بين وظائف الإمام المشروطة بالعصمة وتلك التي ليست كذلك. وبناءً عليه، الطريقة الوحيدة لتفادي تجاوز سلطة الإمام الخاصة هي حصر سلطات المجتهد في الحد الأدنى، أي السلطات التي ليست موضع نقاش. إذا فعلنا ذلك، ما سينتج ليس سلطة الإمام التي تحوّلت إلى المجتهد بل عدد من الوظائف التي يمكن الاستدلال عليها بالأدلة العامة الموجودة في الشريعة، وهذا مختلف عن الاستدلال بولاية الإمام وانتقالها إلى الفقيه. بكلمة أخرى، نحن بصدد الفتوى والقضاء وعدد من الوظائف الأخرى، وليس الولاية بمعناها الواسع، فلا نحتاج إذاً إلى المجادلة في نيابة الإمام لأنها تقع في تصنيف آخر. ويستنتج الأنصاري بأن إثبات السلطات التي ادعاها النراقي للفقهاء (دونه خرط القتاد)[٩٢].

من بين الإبداعات التي جاء بها الأنصاري تمييزه بين نوعين من السلطة المتضمنّة في

(٨٧) الأنصاري، **المكاسب**، ص ٥٥٣.

(٨٨) الأنصاري: **كتاب القضاء والشهادات**، قم ١٩٩٣، ص ٤٧.

(٨٩) الخراساني، الأخوند محمد كاظم: **حاشية المكاسب**، تهران ١٩٨٦، ص ٩٢.

(٩٠) بحر العلوم، محمد، **بلغة الفقيه**، تهران ١٩٨٤، ج ٣ ص ٢١٥.

(٩١) الأنصاري: **المكاسب**، ج ٣ ص ٥٥٦ ـ ٥٥٧.

(٩٢) الأنصاري، المصدر السابق، ص ٥٥٣.

مفهوم الولاية، أي الولاية الإيجابية والولاية السلبية، أو ما يصطلح عليه اليوم بـ«السلطة لـ» و«السلطة على». المعنى الثاني مرتبط في نظره بالنصّ الإلهي والعصمة التي لا يمكن تحويلها إلى غير المعصوم. أما الأولى فترتبط بمنصبه كحاكم، وهي تقوم على فكرة أن بعض الناس، الأيتام والعاجزين مثلاً، بحاجة إلى الرعاية، وهي قابلة للتحويل من الإمام إلى غيره. إن مضمون السلطة من النوع الأول هو رعاية لمصالح المولى عليه، وليس سلطة على شخصه. وبحسب الأنصاري، يمكن القيام بهذا النوع من قبل كل مؤمن. لكن إذا اعتبره المجتهد من سلطاته، له أن يمارسه بنفسه أو يأذن به للغير[٩٣].

على أبواب القرن العشرين

وفّرت انتفاضة التنباك في إيران عام ١٨٩١م الفرصة الأولى لاستعراض القوّة السياسية لمؤسسة المرجعيّة التي أقامها الأنصاري. فالفتوى التي أصدرها خليفته الميرزا الشيرازي بتحريم تداول التبغ واستعماله، طبّقتها غالبيّة الإيرانيين وأجبرت الشاه ناصر الدين القاجاري على إلغاء امتياز كان قد منحه لشركة بريطانية لاحتكار تجارة التبغ[٩٤]. ورغم محدودية أهدافها، كانت هذه الحركة أول تعبئة عامة للشعب ضد الدولة، وقد أسهمت في بلورة الدور الخاص للمؤسسة الدينية في الحياة السياسية الإيرانية، حيث ظهر العلماء كممثلين طبيعيين لعامة الشعب ومصالحهم[٩٥].

كان الميرزا محمد حسن الشيرازي (ت. ١٨٩٥م) حريصاً على عدم إنكار سلطة الشاه، لكنه ركز في مراسلات سابقة معه على حدود هذه السلطة، كما ركّز على الاستقلال الوطني وحقوق الشعب. وهي ربّما المرة الأولى التي يستعمل فيها فقيه شيعي

(٩٣) الأنصاري، المصدر السابق، ص ٥٥٢.

(٩٤) حول حياة الميرزا الشيرازي وزعامته، أنظر:

Litvak, Meir, *Shii Scholars of 19th Century Iraq,* (Cambridge 1988), p. 84.

(٩٥) Keddie, N. "Iran, Understanding the Enigma: A Historian's View", *Middle East Review of International Affairs Journal,* V. 2, Np. 3, September 1998. retrieved from (www.ciaonet.org/olj/meria/meria98keddie.htm).

كبير مصطلح «الشعب» في مفهومه السياسي. كان الفقهاء قبل ذلك يميلون إلى استعمال مصطلح الرعيّة بدلاً من الشعب أو الأمّة[٩٦].

بعد خمسة عشر عاماً على ثورة التنباك، جرت مواجهة أخرى بين المرجعيّة والدولة حول حدود سلطة الشاه ضمن ما عرف بالثورة الدستورية التي شارك فيها على جانبي الصراع، الدستوري والملكي، رجال دين وتجّار ومثقفون[٩٧]. مثّلت الثورة الدستورية العتبة التي عبرت إيران من خلالها إلى العصر الحديث؛ فمنذ العام ١٩٠٦م أصبح لديها دستور وبرلمان. كما أثمرت تعزيز قوة العلماء السياسية، وجرى الإقرار بدورهم في الدستور[٩٨]. ويجدر الذكر أن نظريّة ولاية الفقيه لم تطرح بشكل جدّي خلال تلك الثورة، رغم أن عدداً كبيراً من العلماء، بمن فيهم كبار المراجع، قد لعب دوراً قيادياً فيها[٩٩]. وثمّة تفسيرات عديدة، من بينها تفسير المحلاتي، الفقيه الدستوري الذي ذهب إلى أن المسألة لم تكن هماً عاماً ولم تطرح من قبل الشعب على العلماء. إن الأفكار التي يطرحها العلماء هي في العادة إجابات عن أسئلة تحوّلت إلى هموم عامة[١٠٠]. أما النائيني، وهو فقيه دستوري أيضاً، فيشكّك في قابلية النظريّة لمعالجة استبداد الدولة، ويجادل بأن السبيل الوحيد لذلك هو منظومة واضحة من دستور ومؤسّسات وإجراءات قانونية[١٠١]. وتعتبر رسالة النائيني حول الحكومة الدستورية أول عمل من نوعه في الحوزة العلمية الشيعية. أما المجتهد الأكبر، يومئذٍ، الأخوند الخراساني، فقد رفض

(٩٦) كديور، جميلة: **تحول كفتمان سياسي شيعة در إيران**، تهران ٢٠٠٠، ص ٢٠٨.

(٩٧) حول مواقف رجال الدين المختلفين في الثورة، انظر:

Arjomand, Said, (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, (Albany 1988), p. 180.

(٩٨) Halm, Op. Cit., p. 126.

(٩٩) اتفق معظم الباحثين على الدور المحوري للروحانيين في الثورة الدستورية، إلا أن عدداً منهم أنكر هذا الدور، ورأى لاهيجي مثلاً أن الروحانيين لم يكونوا قادة الحركة ولم يكونوا دستوريين أو واعين تماماً لمعنى الدستوريّة. أنظر:

Lahidji, A., "Constitutionalism and the Clerical Authority" in Arjomand, Op. Cit., 133 - 158.

(١٠٠) محلاتي، إسماعيل: «اللئالي المربوطة في وجوب المشروطة»، في زركري نجاد (م.): رسايل مشروطيت (تهران ١٩٩٥م) ص ٥٢٥.

(١٠١) النائيني، محمد حسين: **تنبيه الأمّة وتنزيه الملة**، السيف، توفيق: **ضد الاستبداد**، بيروت ١٩٩٩، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٩.

معظم الأدلّة التي سيقت لإثبات ولاية الفقيه، وهو يراها محدودة في الأمور الروحية فقط[١٠٢]. في المقابل، كان فضل الله النوري الوحيد ـ بين الفقهاء البارزين ـ الذي جادل دفاعاً عن النظريّة، لكنه كان، لسوء الحظ، في الجانب الخطأ، مع الملك ضدّ الدستوريين.

مع الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩م، طرح الخميني «ولاية الفقيه» كمكون جوهري لشرعيّة النظام. وجرى التشديد على نيابة الفقيه عن الإمام في ديباجة دستور الجمهورية الإسلامية كأساس لسلطة الفقيه العليا. وهي المرّة الأولى التي يدّعي الفقهاء الشيعة هذه السلطة السياسية الشاملة، وهو تحول يخلف آثاراً عميقة في الفكر السياسي وهيكلية السلطة في المجتمع الشيعي في آنٍ واحد. سوف أناقش السمات الرئيسة لمشروع الخميني لاحقاً، لكنّه من المفيد، في الوقت الحاضر، وضع خلاصة للتغييرات الأبرز التي تعرّضت لها النظرية التقليدية للسلطة منذ القرن العاشر حتى القرن العشرين. إن سعة هذه التغييرات تسمح بالقول إن نموذج السلطة في الفكر الشيعي المعاصر هو نموذج جديد مختلف عن ذلك الذي كان في القرون الماضية، وهذا ما يتّضح من الأبعاد المفهومية والعملية المشروحة في السطور التالية:

١ ـ الشرعيّة: يشترط النموذج القديم لنظريّة السلطة أن يكون الإمام على رأس الدولة كي تكون مشروعة، وهو لا يميز بين مؤسسة الدولة وشخص الحاكم. كما يحرم العمل فيها حتى ضمن المستوى الأدنى باعتباره إعانة للظالم. بينما يفصل النموذج الجديد بين الأبعاد المتعددة لعمل الدولة ويميز بين دورها الإداري المتعلق بالمصالح العامّة، ودورها السياسي المتعلّق بالحاكم. وفي ضوء هذا التمييز، أجاز مشاركة الأفراد الصالحين في السلطة غير الشرعية من أجل تقليل الظلم. بكلمة أخرى، جرى التمييز بين غصب السلطة والممارسة الفعلية للسلطة حيث جرى التعامل مع الأخيرة موضوعياً.

٢ ـ الطاعة: في النموذج القديم، كان الأفراد مطالبين بطاعة الحاكم لتفادي القمع ، أما

(١٠٢) الخراساني: المصدر السابق، ص ٩٢.

في النموذج الجديد فقد أجيز الالتزام بقوانين الدولة على أساس عقلاني، أي لضرورته لضمان المصالح العامّة. لا تنطوي الطاعة هنا على إلزام ديني ولا تعني إضفاء مشروعية دينية على الحاكم. في القرن الثامن عشر، أعاد كاشف الغطاء صياغة مفهوم الطاعة على أساس مبرراتها وقسمها إلى نوعين: الطاعة الواجبة بذاتها أي الطاعة للإمام، والطاعة المشروطة بغيرها وهي طاعة الحاكم. وهي قد تكون الصياغة الأولى التي تقرّ صراحة بالطبيعة العرفية للدولة، وهو ما أخرج العلاقة بين المجتمع والدولة من إطار البحث الديني الخاص إلى العرفي.

٣ ـ دور الشعب: خلافاً لعلماء السُنَّة، لم يركّز الشيعة على الوسيلة التعاقدية لنيل المشروعيّة السياسية، أي البيعة، ولذلك تركز النقاش على المستويات الدنيا من السلطة. كان المرتضى بين قلة من الفقهاء الذين أشاروا إلى إمكانيّة وجود دور للشعب في توليد المشروعية، لكنه لم يذهب بعيداً في دراسة المسألة. وقرّر المرتضى أن عمل الحاكم الغاصب قد يرتقي إلى مستوى عمل الحاكم الشرعي إذا رضي الناس عنه[١٠٣]. بالنسبة إلى هذه الرؤية، يرجع تقويم أداء الدولة إلى معايير وضعية وعرفية. وفي السياق نفسه، قرر اثنان من علماء القرن الرابع عشر، الشهيد الأول العاملي (ت. ١٣٨٤م) والمقداد السيوري (ت. ١٤٢٥م)، أنه من المستحب أن يتخلّى الحاكم الشرعي عن السلطة إذا كان الشعب غير راضٍ بحكمه لأنه يحكم لمصلحتهم، وليس من المصلحة أن يفرض نفسه عليهم من دون رضاهم[١٠٤]. لكن هذه الأفكار بقيت معزولة في الفقه الشيعي بشكل عام. وشجّع دستور العام ١٩٠٦م على النظر إلى الشعب كجزء متكامل من النظام السياسي، وإلى مشاركتهم الناشطة كضمان للعدالة، لكن لم ينظر إلى هذه المشاركة كوسيلة لتشريع النظام السياسي على أساس ديني.

(١٠٣) المرتضى، الشريف علي بن الحسين: **تنزيه الأنبياء**، بيروت ١٩٨٩، ص ١٣٩.

(١٠٤) العاملي، محمد: **القواعد والفوائد**، قم د.ت، ج ١، ص ٤٠٦ أيضاً السيوري، المقداد: **نضد القواعد الفقهية**، قم ١٩٨٢، ص ٤٩٢.

خلاصة الفصل الأول

بقيت رؤية الشيعة للسلطة، حتى غيبة الإمام الثاني عشر في العام ٨٧٤م، محكومة بثنائيّة الإمامة / الغصب التي تعتبر كلّ أشكال الحكم متعارضة مع مفهوم الإمامة، أي فاقدة للشرعية. لكن منذ القرن العاشر، ظهر نموذج جديد يقوم على تأسيس عقلاني واعتبارات عرفية. فأصبحت الدولة تعتبر ضرورية للنظام العام، وأجيزت المشاركة السياسية بناءً على ضوابط وضعية ذات مضمون أخلاقي. ساعد ظهور الاجتهاد كمصدر مقبول للأحكام الدينية على تأهيل العلماء لقيادة المجتمع، وهو الدور الذي كان محصوراً بالإمام المعصوم فيما مضى. تركز الجدل في القرون التالية على مسألة الطاعة وحدود السلطة. وتكشف محاولات العلماء الدائبة لتثبيت زعامتهم عن الحدود الضيقة للقواعد الكلامية التي صيغت على أساسها القواعد المتعلقة بالسياسة والقيادة في نظرية الإمامة المعصومة. ولذلك يمكن القول إن المعالجات المختلفة للمسألة من جانب العلماء، كانت تستهدف بصورة من الصور عزل مسألة السلطة عن إطارها الكلامي القديم وإعادة تأسيسها على قواعد فقهية ـ عقلانية جديدة.

يكشف سلوك الشيعة وعلمائهم في ظل الدولتين البويهية والصفوية عن حقيقة أن التشدد أو المرونة في المفاهيم الدينية النظرية هما انعكاس للأوضاع السياسية ـ الاجتماعية. ففي ظل هاتين الدولتين الشيعيتين، أظهر العلماء ليناً واضحاً في مسألة مشروعيّة الحاكمين. ويعتبر إقرار العلماء بحقّ الحاكم في إدارة الموارد العامة مثالاً جيداً على هذا المنحى. إن مقاربة الكركي (ت. ١٥٣٤م) والمحقّق البحراني (ت. ١٧٧٢م) مثلاً، تتجاوز حدود النظريّة التقليدية للسلطة التي اعتبرت الوظيفة المذكورة حقّاً خاصّاً للإمام.

في نهاية القرن التاسع عشر، تحوّلت المرجعيّة الدينية إلى قوّة سياسية بارزة. ويرجع ذلك من ناحية إلى التطوير النظري الذي قام به الشيخ مرتضى الأنصاري، ومن ناحية أخرى إلى مساهمة الميرزا الشيرازي في التصدّي للنفوذ الأجنبي في إيران. خلال الثورة الدستورية للعام ١٩٠٦م، تحول اهتمام العلماء من مراقبة الدولة من خارجها إلى الدخول في منظومتها، لا سيّما في الفرع القضائي والتشريعي، وهو توجّه سيتواصل خلال نصف القرن التالي. وكما كتب آية الله الخميني في العام ١٩٤٤م، يمكن الإقرار بشرعيّة السلطة القائمة إذا أعادت العمل بنظام الرقابة الدينية على مقررات البرلمان الذي أقره دستور العام ١٩٠٦م.

يمثل تضمين نظريّة ولاية الفقيه في دستور الجمهوريّة الإسلامية للعام ١٩٨٠م نهاية النقاش الفقهي ـ الكلامي حول اشتراط العصمة في الحاكم، أو ربط الولاية بالإمام المعصوم. فبناءً على اجتهاد الخميني، منح الدستور الفقيه الحاكم جميع السلطات التي أقرّها علم الكلام والفقه الشيعي للإمام المعصوم، وأنهى بذلك النقاش حول العلاقة الشرطيّة بين العصمة ومشروعيّة الدولة.

الفصل الثاني

دور الخميني في تعديل نظريّة السلطة عند الشيعة

يناقش هذا الفصل مساهمة آية الله الخميني في تطوير نظريّة السلطة في الفقه الشيعي المعاصر، وعلاقة التعديلات التي تبنّاها بالحقبة التاريخية التي عاشها، والأسئلة المثارة خلالها. كما يعرض التحدّيات النظرية التي واجهها الخميني، والطريقة التي عالج بها مشكلة العلاقة بين الدين والدولة.

ارتبط اسم الخميني بنظريّة ولاية الفقيه التي اختارها عماداً لمشروعه السياسي، ومصدراً لشرعية الدولة التي جاهد لتأسيسها. وتمثل صيغة النظريّة التي تطوّرت على يد الخميني تحوّلاً حاداً في الخطاب السياسي الشيعي ما كان ليتم لولا التعديل الذي أجراه على الإطار الكلامي والفقهي الذي تقوم فيه النظريّة.

أورد الخميني نظريّته في كتاب «الحكومة الإسلامية» الذي طبع في العام ١٩٧٠م، وأعاد تحرير الجانب الفقهي منه في كتاب «البيع» الذي طبع في العام التالي. والكتاب الأول هو الوحيد الذي عالج فيه الخميني فكرة الحكومة الشرعية بصورة مفصّلة ومتخصّصة. وقد جاء ضمن حلقات بحث فقهي، إلا أن القضايا التي طرحها تجاوزت هذا الإطار ولامست أسئلة عديدة كلامية، ثقافية وسياسية. إضافة إلى هذين الكتابين، أبرز مصدر لآراء الخميني السياسية هو مجموعة «صحيفة نور» التي ضمّت الجزء الأعظم من خطبه ورسائله وبياناته[1].

خضع فكر الخميني وممارسته السياسية لمناقشات موسّعة من جانب عدد من الباحثين الذين ركّز كل منهم على زاوية محدّدة. وعلى سبيل المثال، اتخذ حميد عنايت

(١) الخميني، روح الله: صحيفه نور، إعداد مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني ـ (تهران ٢٠٠٤م). يضمّ النصّ الفارسي للمجموعة ٢١ جزءاً، تتوافر على العنوان الإلكتروني: 71=rahc&1=gnal?php.tsiLahpla/ten.naybet.yrarbil//:ptth
تتوافر قائمة بأعمال الخميني على العنوان الإلكتروني: moc.iniemohk-mami.www، وحول تطوّر الفكر السياسي للخميني أنظر: نبوي: «تطور أنديشه إمام خميني» فصلنامه إمام صادق، العدد ٦، (صيف وخريف ١٩٨٨م). ن.إ.
mth.40600si/600/SI/enizagaM/rep/ten .haawah.www

منهجاً مقارناً وناقش نقاط التوافق والافتراق بين الخميني وعدد من المفكّرين الإسلاميين المعاصرين[٢]. أما إروند أبراهيميان فقد حاول تحديد الهويّة الاجتماعية للخميني. ومع كونه ناقداً للخميني، تحدّى التصويرات السائدة في الأدبيّات الغربية التي تقدّمه كمتعصب تقليدي أو أصولي. وخلص في تحليله إلى أن الخميني يمثل تطلعات البرجوازية الإيرانية الصغيرة. وفي هذا الإطار، يقارنه بالزعماء الشعبيين الذين قادوا حركات التحرّر في أميركا اللاتينية خلال السبعينيات[٣]. أما محسن كديور فقد عالج فكرة الولاية المطلقة للفقيه التي تبّناها الخميني، ودعوى اعتماد سلطة الفقيه على مصدر غيبي. وانتقد الفكرتين بصورة مفصّلة بالرجوع إلى الفقه الشيعي والفكر السياسي الحديث[٤].

ما يميز معالجة الخميني للمسألة الفقهية المعروفة بولاية الفقيه ليس مناقشته للأدلّة التي سبق أن جادل، معها وضدها، الكثير من الفقهاء، ولا سيما الشيخ الأنصاري، بل المقاربة الجديدة التي اعتمدت تماماً على الربط بين الاستدلال العقلي المحض والواقع الاجتماعي والسياسي للمسلمين في بلد محدد هو إيران. أخرجت هذه المقاربة النظرية من إطارها المنهجي القديم كموضوع للجدل النظري المجرّد في الحوزة العلمية، وطرحتها على الساحة السياسية كحل بديل لمشكلة الإجماع السياسي الذي كان غيابه سبباً في العلاقة المتأزمة بين المجتمع والدولة الإيرانية خلال معظم القرون الخمسة الماضية، ولا سيما منذ انتهاء الثورة الدستورية وقيام النظام البهلوي في العام ١٩٢٠م. يَمْثُل جوهر معالجة الخميني لمشكلة السلطة وشرعيّة العمل السياسي في الربط العضوي بين مفهومي القيادة الدينية واستمرار الشريعة من جهة، والمفهوم العقلاني - الوضعي للسلطة السياسية من الجهة الأخرى.

(٢) Enayat, Hamid, "Iran: Khumayni's Concept of the Guardianship of the Jurisconsult" in Piscatori, *Islam in the political process,* (Cambridge 1984), pp. 160 - 180.

(٣) Abrahamian, Ervand, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic,* (Berkley 1993).

(٤) كديور، محسن: **حكومت ولائي**، تهران ٢٠٠١م.

يتضمّن هذا الفصل أيضاً مناقشة لجانب مهمّ من الدور التاريخي للخميني، وهو جانب نادراً ما خضع للتحليل، أعني ما أدّى إليه عمله الفكري والسياسي من تغيير لدور الدين من عامل لعزل الجمهور عن الدولة إلى عامل لإدماجه في الحياة العامّة. والفرضية الأساسية هنا هي أن انعدام الإجماع الوطني حول النظام السياسي هو ثمرة لانفصام في الثقافة السياسية للمجتمع الإيراني. ويرجع ذلك من ناحية إلى إهمال ـ أو استبعاد ـ الدور السياسي للدين من جانب الدولة الإيرانية وخاصّةً خلال القرن العشرين، كما يرجع إلى العقبات الكلامية الكثيرة المتأصّلة في التصوّر الديني الشيعي. ومن هذه الزاوية، تعدّ مصالحة الدين والدولة خطوة حاسمة لضمان متانة النظام السياسي وكفايته العملية.

سوف أبدأ بإيضاح العلاقة بين الإجماع الوطني والاستقرار ودور الدين في هذا السياق. ثم أعرض انعكاس الخلل المتمثّل في غياب الإجماع على التحديث والتنمية السياسية. ويأتي بعد ذلك عرض للخلفية الاجتماعية الثقافية التي أسهمت في صياغة مشروع الخميني السياسي، ثم العقد الفقهية والكلامية التي كان على الخميني معالجتها لتنسيج مشروعه السياسي في البنية الدينية التقليدية. كما يقدّم الفصل مقاربة جديدة حول طبيعة الدور الذي يلعبه الفقيه في توفير الشرعية الدينية للدولة، تتضمن تفسيراً لفكرة الولاية المطلقة وأولويّة النظام السياسي على الأحكام الشرعية.

الإجماع والاستقرار

حينما تذكر السلطة، أول ما يتبادر إلى الذهن هو صورة الدولة، إلا أن السلطة في واقع الأمر أوسع من هذه الصورة. السلطة، ولا سيّما في إطارها السياسي، تعني تحديداً القدرة على التأثير الجمعي. الدولة التي تأمر فتطاع هي سلطة، والفقيه أو الزعيم السياسي أو القبلي الذي يأمر فيطاع يمثّل سلطة هو الآخر. أما حدود هذه السلطة وحجمها فيتأثران، سعة أو ضيقاً، بحدود النطاق الاجتماعي من جهة، وفاعليّة هذا النطاق في تحويل موقفه إلى فعل سياسي من جهة أخرى.

خلال القرن العشرين، كانت السلطة ـ بمعنى القدرة على التأثير وصناعة الحدث ـ في المجتمع الإيراني مقسّمة بين الزعامة الدينية من جهة والدولة من جهة أخرى. وكان هذا الانقسام عقبة كبرى حالت دون التوصّل إلى إجماع بين المجتمع والدولة على الأرضيّة المفهومية التي يقوم عليها النظام السياسي. وقد أدّى انعدام الإجماع الوطني إلى إرباك النظام العام وتعطيل التنمية السياسية في الوقت نفسه. في ظل الانقسام، ينطلق كلٌ من المجتمع والدولة في مواقفه وعمله من مبرّرات متفاوتة وأحياناً متعارضة. النظام السياسي الذي يفتقر إلى الإجماع لا يمكن إلا أن يكون فوضوياً، ومنعدم السمات، وعديم الاستقرار، لهذا فإن ما يميّز الأنظمة السياسية المتقدمة، بحسب رأي ليونارد بيندر، هو قيامها على إجماع ثقافي تاريخي يضمن الاستقرار والتواصل(٥).

الإجماع السياسي هو التعبير العملي عن المنظومة القيمية التي تحدّد طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع، وتؤسس بالتالي لشرعيّة العمل السياسي. ومن هذه الزاوية فإنه يمثّل القاعدة الأساسية لتكوين الإرادة العامة، وإزالة التأزم من العلاقة بين المجتمع والدولة، وبالتالي ضمان المشاركة الفاعلة للشعب في الحياة السياسية. ولا تستطيع الدولة العمل بصورة لينة ومتماسكة في غياب اتفاق عام على قاعدة قيمية محدّدة توفّر المشروعية لعملها. عالم الدولة بطبعه عالم أزمة، فاحتمالات الاختلاف في الحياة السياسية أقرب من احتمالات التوافق، والسبب في ذلك هو التفاوت الهائل بين تطلعات الجمهور والإمكانات المتاحة للدولة لتلبية تلك التطلّعات بصورة مرضية(٦). والحقيقة أن ما من دولة تستطيع إرضاء الجمهور بصورة كاملة، ولا تحقيق انسجام كلّي بين مراداتها ومرادات المجتمع في معظم الأحيان. لهذا فإن ما يعول عليه في السياسة ليس الرضى التام من جانب جميع أفراد الشعب، بل تفهّم كل من الطرفين لمرادات الآخر من جهة، وحدود ما تسمح به إمكاناته من جهة أخرى. يترجم هذا التفاهم عملياً في آليّات خاصّة

(٥) Binder, Leonard, *Islamic Liberalism*, (Chicago, 1988) p. 41.

(٦) Held, David, *Political Theory and the Modern State*, (Cambridge 1989), p. 120.

لتقويم التوقّعات الشعبية وربطها بالإمكانات الماديّة المتاحة، ووضعها بالتالي على قائمة أولويّات التنفيذ[٧]. هذا التوافق هو الجزء العملي ممّا نسمّيه إجماعاً وطنياً. يشير مفهوم الإجماع إذاً، بحسب سوروتاني، إلى الالتزام الطوعي من جانب الحكومة والشعب بمنظومة من الإجراءات العملانية لاتخاذ القرار، تعتبر من جانب الجميع ضرورية لضمان النظام الاجتماعي، والمصالح العامّة، وحل التعارضات بين المصالح، إضافة إلى طريقة الوصول إلى الأهداف الاجتماعية[٨]. وبهذا المعنى، يوفر الإجماع للنظام السياسي الشرعيّة الضرورية لعمل سياسي لين ومتطور. ويشبّه غابرييل ألموند الدور الوظيفي للشرعيّة بالروح التي تسري في كل مفصل من مفاصل العلاقة التفاعلية بين المجتمع والدولة، فتضمن كفاءة النظام السياسي في العمل ومتانته في مواجهة التحديات[٩]. الإجماع ضروري أيضاً لإنجاح التنمية والتحديث. لاحظ دارسو التنمية في العالم الثالث أن برامج التحديث في الأقطار النامية أدّت دائماً إلى تجديد الأزمات أو بعث أزمات جديدة. ويرجع الأمر في الغالب إلى التغيير الدائم في البنى الاجتماعية وما لها من منظومات علاقات وتراتب وأنماط سلوك راسخة[١٠]. وبالنسبة إلى الشرق الأوسط على وجه الخصوص، أدّى العجز عن حل ذلك النوع من الأزمات إلى تعقيد عمليّة التحديث وهدّد في بعض الأحيان سلامة النظام السياسي والاستقرار بمجمله.

تنطوي العملية التحديثية على فعل مزدوج: هدم القيم وأنماط السلوك القديمة وإعادة بناء أخرى حديثة. ويبدو أن الفرضيّات الكلاسيكية في التنمية قد أهملت حقيقة أن

(٧) Easton, David, "An Approach to the Analysis of Political Systems", *World Politics,* Vol. 9, issue 3 (Apr., 1957) pp. 383 - 400: p. 7-386.

(٨) Tsurutani, Taketsugu, "Stability and Instability", *The journal of Politics,* vol. 30, no. 4. (Nov., 1968), pp. 910 - 933: p. 911.

(٩) Almond, G., A Developmental Approach to Political Systems. *World Politics,* vol. 17, issue 2, (Jan., 1965) pp. 183 - 214: p. 192.

(١٠) Apter, David, *The Politics of Modernization,* (Chicago 1965), pp. 66-8.

الانتقال من المرحلة الأولى إلى الثانية، أي من الهدم إلى البناء، ليس انتقالاً ميكانيكياً ولا فورياً. إن استبدال منظومات القيم ليس نقلاً فيزيائياً ـ مادّياً لأجسام محدّدة الأبعاد، بل هو عملية إحلال كائنات غير مادية بشكل نسبي ومتدرج. من هنا، يعتمد نجاح التحديث في المقام الأول على قدرة القيم الجديدة على النفوذ في النسيج الثقافي القائم وإزاحة نظائرها القديمة. نحن نتحدّث في حقيقة الأمر عن درجة نفوذ القيم الجديدة وليس عن إحلال ميكانيكي. بعد أن يتلقى المجتمع صدمة الحداثة الأولى، فمن المفترض أن تنفذ منظومات القيم والمعايير السلوكية الجديدة إلى أعماق النسيج الاجتماعي، لكن في حالة فشلها في النفوذ، قد يقتصر تأثيرها على إصلاحات تجميلية في السطح الخارجي للمجتمع، كما حدث في معظم تجارب التنمية في الشرق الأوسط، بما فيها إيران.

من هذه الزاوية، فإن الفرضية السائدة في أدبيّات التنمية الكلاسيكية التي تقول إن انكسار المنظومات التقليدية سيؤدّي ـ ميكانيكياً ـ إلى هيمنة المنظومات الحديثة، تنطوي على عيب جوهري يَمْثُل في إغفالها حقبة زمنية وموضوعية مهمة تتوسط المرحلتين، وهي مرحلة الاستقطاب الثنائي الذي يلي صدمة الحداثة.

بعد تلقّي المجتمع صدمة الحداثة، ينقسم إلى فريقين: فريق مؤيّد للحداثة ومكاسبها، وآخر مدافع عن التقاليد وفضائلها. يرتبط حجم هذا الاستقطاب واستدامته بفاعليّة حراك الإحلال المذكور أعلاه. في هذه الحقبة التي قد تطول أو تقصر، فإن النظام الاجتماعي القديم المتمثّل في الأعراف والتقاليد والأدوار والمؤسّسات والبنى القيمية والوظيفية، يتوقّف عن كونه مصدراً لشرعية النظام السياسي وناظماً مقبولاً للحراك الاجتماعي، مما يضع النظام السياسي أمام مشكلة مستعصية الحلّ تَمْثُل في افتقاره إلى مصدر لشرعيّته المتعارف عليها. وتتفاوت المجتمعات في القدرة على إعادة توليد الشرعيّة ضمن مدى زمني ملائم، سواء بالاعتماد على الطبقات الحديثة، أو بإعادة إدماج الطبقات القديمة. على أيّ حال، إن مرحلة الاستقطاب الانتقالية تلك هي مرحلة

عسيرة، يسودها الالتباس وتكثر فيها التحوّلات الحياتية والقيمية التي تجعل النظام السياسي والاجتماعي برّمته على المحك[١١].

وتشير تجارب التنمية في الشرق الأوسط إلى أن ذلك الاستقطاب قد استمرّ وأدى إلى تشققات جديدة في المجتمع، بل عطل إنجاز جوانب مهمة من الحراك التنموي، وأدى في بعض الحالات إلى تدمير النظام كلّه[١٢]. ولهذا دفعت أحداث، مثل الثورة الإسلامية في إيران، العديد من الباحثين إلى التشكيك في صدقيّة الفرضية التي تقول بتحوّل ميكانيكي من التقاليد إلى الحداثة، أو انكماش دور الدين إلى حدود الحياة الشخصية ضمن الانحسار العام للمنظومات الاجتماعية التقليدية[١٣]. وفي رأيي أن درجة نفوذ القيم الجديدة تعتمد تماماً على مرونة الأنساق التقليدية أو تمنعها في التعاطي مع الأنساق الجديدة. بكلمة أخرى، يُشترط لنجاح التحديث استعداد الجمهور للتكيف مع القيم والأنماط الجديدة. ويتأثّر هذا التكيف بعاملين: أولهما هو مدى تفهم الجمهور للأنماط الجديدة باعتبارها بديلاً أفضل من تلك التي يدعون إلى التخلي عنها. ويتعلّق الثاني بقابلية البديل المقترح للتناغم مع المكونات الثقافية لهوية المجتمع. وبينما يرتبط العامل الأول بمدى اقتناع الجمهور بالدولة كوسيط مقبول للتغيير، يرتبط العامل الثاني بمدى اقتراب البديل المقترح أو ابتعاده عن المفاهيم القاعدية التي تشكل خلفية لنظرة المجتمع إلى نفسه وإلى العالم. إن غربة مكونات الحراك التحديثي عن الثقافة المحلية في الشرق الأوسط، وعجز دعاة التحديث عن استنباط نموذج قابل للتفاعل مع المكونّات الثقافية للمجتمع المحلي، هما السبب الذي أدى إلى تعثر التحديث في هذه المنطقة[١٤].

(١١) Held, Op. Cit., p. 88.

(١٢) Razi, G., "Legitimacy, Religion, and Nationalism in the Middle East", *The American Political Science Review,* vol. 84, no. 1 (Mar., 1990) 69 - 91: p. 72.

(١٣) Heywood, Andrew, *Political Ideologies,* (New York, 1998), p. 291.

(١٤) Eickelman, D. and Piscatori, J., *Muslim Politics,* (Princeton 1996), p. 24.

الدين والدولة والتحديث

منذ قيام النظام البهلوي في العام ١٩٢٠م، تعاملت النخبة الحاكمة مع الدور الاجتماعي لرجال الدين باعتباره تحدياً لمركزيّة الدولة، وهو ما يعيد إلى الذهن الفرضيّة التي اقترحها ماكس فيبر عن حتميّة التنازع على السلطة بين الكنيسة والدولة. وثمة اتفاق بين دارسي العلوم السياسية على أن للدين دوراً مزدوجاً، فهو أداة لتبرير الواقع القائم وتشريعه من جهة، ومن جهة أخرى هو أداة لنقض شرعية هذا الواقع وتبرير الخروج عليه والتحرّر من إلزاماته[١٥].

كان رضا خان، مؤسس العائلة البهلوية، شديد الإعجاب بنموذج السلطة الذي بشّر به كمال أتاتورك، مؤسس الجمهورية التركية الحديثة، الذي ربط التحديث بمركزة السلطة، وتعزيز هيمنة البيروقراطية الحكومية، واستبعاد الدين من المجال العام[١٦]. وخلال الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، نفّذت الحكومة الإيرانية مشروعاً ضخماً للتنمية تركّز على تحديث الصناعة المحلّية، والتعليم، ونظام الاتصالات، والقوّات المسلّحة، فضلاً عن إصلاحات زراعية. استهدفت هذه الإصلاحات جميعاً إعادة تشكيل الاجتماع السياسي الإيراني على المثال الحديث. وافترضت النخبة الحاكمة أن هذه الإصلاحات ستعيد صوغ الحراك الاجتماعي على نحو يؤدي في نهاية المطاف إلى تحجيم القوّة السياسية للقوى التقليدية، ولا سيّما رجال الدين، ما يجعل الدولة العلمانية الفاعل المهيمن في سياسات البلاد[١٧]. قام هذا البرنامج على مفهوم خاص للنظام العام والاستقرار يربطه بأحادية السلطة وتمركزها في يد الدولة. وتشير الأرقام المتوافرة إلى تحقيق البرنامج نجاحات طيبة في الجانب الاقتصادي، أدّت مباشرة

(١٥) Billings, D., and Scott, S., "Religion and Political Legitimation", *Annual Review of Sociology,* vol. 20) (1994), pp. 173 - 202: p. 173.

(١٦) Omid, Homa, *Islam and the Post-Revolutionary State in Iran,* (New York 1994), p. 20.

(١٧) Tabari, Azar, "Shi'i Clergy in Iranian Politics" in Keddie, N. (ed.), *Religion and Politics in Iran,* (London 1983) p. 60.

إلى تحسّن ملحوظ لمستوى المعيشة. لكنّه فشل، في المقابل، في تحقيق هدفه الأسمى، أي ضمان استقرار النظام على المدى البعيد. إن الثبات الأمني النسبي الذي ساد في السبعينيات يرجع بنسبة كبيرة إلى السياسات الأمنية المتشدّدة التي طبقتها الأجهزة الأمنية، ولا سيما جهاز المباحث المعروف بالسافاك. هذا الثبات الاصطناعي لم يعالج، بطبيعة الحال، الشعور المزمن بالقلق بين أعضاء النخبة الحاكمة[١٨].

وبخلاف ما كان متوقّعاً، فإن نموذج التحديث الذي اتبع خلال العهد البهلوي قد عمّق الانشقاق الاجتماعي، كما لاحظ حسين بشيريه عالم الاجتماع الإيراني، رغم ما أدى إليه من تحسن لمستويات المعيشة[١٩]. ويتفق هذا الاستنتاج مع القلق الذي عبّر عنه باحثون آخرون إزاء الانعكاسات التدميرية لبرامج التحديث التي تحتذي النموذج الغربي على مجتمعات العالم الثالث. وبحسب ليونارد بيندر، يتجلى أبرز تلك الانعكاسات في انكماش وسائط التفاهم بين الشرائح الاجتماعية المختلفة، وفي التباين القيمي والسلوكي، واتساع الفاصل الطبقي، وتباين أنماط العيش ومصادره، إضافة إلى تفارق تقنيات العمل السياسي بين الطبقات الحديثة والتقليدية[٢٠].

ويشير اتساع الانشقاق في المجتمع الإيراني خلال العهد البهلوي إلى واحد من احتمالين:

* إما أن مسار تعزيز الدولة والتحديث قد فشل في الانتقال من المرحلة الأولى، أي تفكيك البنى التقليدية، إلى المرحلة النهائية، أي إعادة البناء على المثال الحديث.

* إما أن فرضيّة التكيف الاجتماعي مع الحداثة غير صالحة للتطبيق في المثال الإيراني.

وفي اعتقادي أن كلا الاحتمالين وارد بنسبة معيّنة. لكنني أظنّ أن المسؤولية الكبرى

(١٨) Cottam, Richard, "The Islamic Revolution" in Keddie, N., and Cole, J. (ed.), *Shiism and Social Protest*, (London 1986), p 7 - 76.

(١٩) بشيريه، حسين: **موانع توسعه در إيران**، تهران ٢٠٠١م، ص ١٣٣.

(٢٠) Binder, L., "National Integration and Political Development", *The American Political Science Review*, vol. 58, issue 3 (Sep., 1964) pp. 622 - 631: p. 631.

تكمن في الفهم الخاطىء لدور الدين وارتباطه بالإجماع الوطني. وقد يتحوّل سعي الدولة إلى احتواء التأثير السياسي للدين، عن وعي أو غفلة، إلى عداء مكتوم للدين نفسه، وسعي حثيث إلى التحكّم في النشاط الديني. وكان رد فعل العلماء الذين يرون أنفسهم ممثّلين لثقافة المجتمع هو العودة إلى أسلحتهم القديمة، أي تسييس الرموز الدينية وتعبئة الشعب ضد الدولة. على أيّ حال، المسألة التي تستحقّ التأملّ هنا ليست كون ردّ فعل العلماء هذا مدفوعاً بدوافع سياسية في المقام الأول، بل قابلية الدين للاستعمال على هذا النحو.

للإجابة عن هذا السؤال، من المفيد الأخذ في الاعتبار نقطتين تتعلقان بالمنظور الديني للشرعيّة السياسية وما يتركه من أثر في نظرة الجمهور إلى الدولة.

النقطة الأولى: منذ القرن السادس عشر، أصبح التشيع المكوّن الرئيس للهويّة الوطنية في إيران، ومن هنا فإن أي اتفاق وطني على النظام العام لا بد أن يأخذ في الاعتبار دوراً مناسباً للدين وممثليه.

النقطة الثانية: رغم هذه المكانة السامية للدين، لم تقدِّم نظريّة السلطة الشيعية التي رسخت خلال مسار تاريخي طويل معالجة متكاملة ونهائية لمشكلة العلاقة بين الدين والدولة غير الدينية.

الفهم الخاطئ لطبيعة الدولة من جهة، وانعدام الإطار القيمي ـ الفقهي الضروري لتكييف المشاركة السياسية من جهة أخرى، أثمرا ميلاً إلى الانعزال عن الحياة السياسية عند غالبيّة الجمهور الشيعي. وانعكس ذلك على سلوك النخب الحاكمة، فقد تولّد من الافتقار إلى الدعم الشعبي إحساس دائم بالقلق لدى النخبة، واستدعى اعتماداً متزايداً على القوة العارية كوسيلة لضمان الأمن والاستقرار. باختصار، لعب الدين دوراً معوقاً لحراك التحديث خلال معظم القرن العشرين، كما وفرت ثنائية السلطة الفرصة لإضعاف النظام السياسي أو هزه[٢١].

(٢١) Arjomand, S., *The Turban for the Crown,* (New York 1989), pp. 8-77.

لهذا السبب، لا تعدّ مصالحة الدين والدولة ضرورة حاسمة للاستقرار السياسي فحسب، بل لتشكيل نظام سياسي أيضاً يحظى بالإجماع ويوفّر الفرصة للجمهور كي يحتضن الدولة ويتفاعل معها ويعينها على بلوغ أغراضها. وفي هذه النقطة بالتحديد تكمن أهميّة الدور الذي قام به الخميني، فقد كان الرجل الذي ساعد على تغيير نظريّة السلطة التقليدية عند الشيعة كي تلتحم بالدولة، الأمر الذي أدى فعلياً إلى إعادة استيعاب الجمهور الإيراني كشريك في الحياة السياسية.

انعكاسات التغيير الاجتماعي

تكشف البنية العامّة لخطاب الخميني السياسي عن تركيب متقن لمجموعة عناصر ينتمي بعضها إلى الإطار الثقافي التقليدي، وبعضها الآخر إلى الإطار الثقافي الحديث. فإلى جانب المبادئ التي تنتمي إلى الكلام والفقه التقليديين، هناك مبادىء الدولة الحديثة، مثل الجمهوريّة، وحق الشعب في تقرير المصير، والحريات العامة. وقد منحه هذا الخطاب المركّب تأثيراً بين شرائح المجتمع التقليدية والحديثة على السواء، رغم أن المحتوى التقليدي في خطاب الخميني يبقى الأكثر أصالة وتعبيراً عن همومه.

بدأ السيد روح الله الخميني مسيرته العلمية في مدينة قم، في العام ١٩٢٠م. وهي فترة شهدت انسحاب العلماء من الحياة السياسية إثر فشل الثورة الدستورية وقيام الحكم البهلوي. ويبدو أن علاقات الخميني الاجتماعية قد بقيت حتى العام ١٩٦٢م مقتصرة على الشرائح التقليدية من المجتمع الديني؛ فأستاذه الأبرز عبد الكريم الحائري معروف بتوجّهاته المحافظة ومحاولاته النأي بنفسه عن المجادلات التي سادت الحوزة العلمية في العراق وإيران حول الدستور والمبادئ الدستورية[٢٢]، وكذلك بالنسبة إلى

(٢٢) لبعض التفاصيل، أنظر توفيق السيف: **ضدّ الاستبداد**، بيروت ١٩٩٩م، ص ١٢٠.

أساتذته الآخرين الذين أورد أسماءهم الأستاذ القار في دراسته عن سيرة الخميني[٢٣]، والذي لم يظهروا بين مجموعة رجال الدين الذين عرفوا بنشاطهم في الحركة الدستورية، وهي المجموعة التي تمثل ما يمكن وصفه بالتيّار الحديث في الحوزة العلمية في قم خلال العقود الأولى من القرن العشرين. وكذلك لا يظهر اسم الخميني بين النشطاء من رجال الدين الذين دخلوا معترك السياسة خلال حركة تأميم البترول في الخمسينيات. ويرجّح أن تعود بدايات التواصل بين الخميني والشرائح الممثّلة للحداثة إلى الفترة التي عاشها في النجف الأشرف (١٩٦٥ ـ ١٩٧٨م)[٢٤].

عاش الخميني الجزء الأكبر من حياته ضمن الإطار الثقافي والاجتماعي التقليدي، إلا أنه كان بحاجة إلى الأخذ في الاعتبار التغير الكبير الذي طرأ على الحياة في المجتمع الإيراني منذ خروجه إلى المنفى. التغيّر في التوجهات ومسارات الأحداث والتحالفات كان واضحاً في جميع أجزاء المجتمع، بما فيه تلك الشريحة التي ساندته مادياً ومعنوياً. من المعروف على نطاق واسع أن الخميني لم يحظ بأي دعم من جانب الوسط الحوزوي التقليدي، ولا سيما كبار العلماء والمراجع. فقد انحصر التأييد لمشروعه في مجموعتين: الطلبة الجامعيين، الحركيين وصغار طلبة العلوم الدينية، ويميل هؤلاء بصورة عامّة إلى اليسار الديني. وتتمثل المجموعة الأخرى في المثقّفين الإسلاميين المنتظمين غالباً في إطار حركة تحرير إيران (نهضت ازادي إيران)، وهي تنظيم تفرع من الجبهة القومية التي قادها محمد مصدّق والتي تصدّت لتأميم البترول وإعادة الحياة الدستورية في أوائل الخمسينيات. القاسم المشترك بين المجموعتين هو إيمانهما بالمبادىء الدستورية الحديثة واهتمامهما بالإصلاح الديني.

يُضاف إلى ذلك أن مبادئ حقوق الإنسان قد راجت في المجتمع الإيراني خلال

(٢٣) Algar, Hamid, *The Fusion of the Gnostic and the Political in the Personality and Life of Imam Khomeini,* retrieved on Oct. 20, 2003: www.khomeini.com/GatewayToHeaven/Articles/PersonalityofImam.html.

(٢٤) Cottam, Op. Cit., p. 78.

السبعينيات، ولا سيّما بعد انتخاب جيمي كارتر رئيساً للولايات المتّحدة الأميركية في العام ١٩٧٧م؛ فمقترحاته حول الإصلاح السياسي في الدول الحليفة وجدت صدىً قوياً ومشجعاً بين الشباب والطبقة المتعلّمة الإيرانية(٢٥). ومع الأخذ في الاعتبار ثمار برامج التنمية الاقتصادية التي نفذت في البلاد منذ أوائل الستينيات، وانعكاسات ارتفاع أسعار البترول منذ أوائل السبعينيات، ليس من المبالغة القول إن غالبيّة الإيرانيين، ولا سيّما تلك الطبقة التي يتوقّع أن تشارك أو تسهم في أيّ صراع سياسي، كانت خلال العقد السابق للثورة الإسلامية أبعد ما تكون عن التآلف مع الطبقة التقليدية من علماء الدين، لجهة الولاء الاجتماعي أو لجهة التأثّر الفكري.

مع الأخذ في الاعتبار هذه الحقائق، لم يكن الخميني ليحظى بالتأثير الهائل الذي حصل عليه لو قصر خطابه على العناصر الدينية التقليدية. ليس هناك أدنى شكّ في أصالة البواعث والهموم السياسية للخميني، لكن السؤال يتعلق بتوجهاته الحداثوية؛ إذ كان يتوقّع أن تعزز مسيرته الدراسية وبيئته الاجتماعية النزعة التقليدية في شخصيته وتفكيره. إن أبسط تفسير لنزعة الخميني الحداثوية هو ذلك الذي يرجعها إلى تحالفه مع ممثلي الاتجاه الحداثوي في الوسط الديني. لكن يبدو لي أن هذه النزعة ترجع إلى أسباب أعمق، تتلخص في حاجة مشروعه السياسي إلى الخروج من عباءة التفسير التقليدي للتشيع، التفسير الذي يساوي بين الدعوة إلى التغيير ومعارضة إمام الزمان(٢٦).

مثل كلّ الإصلاحيين في المجتمعات التقليدية، يقوم مشروع الخميني السياسي على تفسير نهضوي ـ حركي للدين، ينطلق من المبادىء والمفاهيم عينها المتجذرة في الوعي الديني، لكنه يعيد تفسيرها في اتجاه مختلف كي تخدم مشروع النهضة(٢٧). رفض

(٢٥) Cottam, ibid., p. 82.

(٢٦) السيف، توفيق: نظريّة **السلطة في الفقه الشيعي**، بيروت ٢٠٠٢، ص ١٣٦. للمقارنة، أنظر رأي الحائري في الروايات المنقولة عن الأئمّة بهذا المعنى: الحائري، كاظم: ولاية الأمر في عصر الغيبة، (قم ١٩٩٤م)، ص ٧٧.

(٢٧) Nasr, S.V., "Democracy and Islamic Revivalism", *Political Science Quarterly*, Vol. 110, Bo. 2. (Summer, 1995), pp. 261-285. p. 261.

الخميني الميل الانعزالي السائد في المجتمع الديني، وهذا ما قاده إلى إعادة النظر في جانب كبير من المبادئ والتقاليد الراسخة في هذا المجتمع. والجديد بالذكر هنا أن البراغماتية، ومن ثم الانفتاح على الأفكار غير التقليدية، هما سلوكان تكرّرت ملاحظتهما عند علماء الدين ذوي الميول السياسية، وقد رأيناهما عند جعفر كاشف الغطاء، والميرزا الشيرازي، والأخوند الخراساني، والنائيني، وغيرهم. ويقود ذلك إلى الاستنتاج أن تصاعد الاهتمام والنشاط السياسي يترجم عملياً في ميل إلى التخفّف من القيود الثقيلة الراسخة في النموذج السائد للسلطة الدينية. ويمكن القول كذلك إن انشغال الخميني بهمّه الأكبر، أي إقامة الدولة الإسلامية الحديثة، قد وضعه فعلياً في مواجهة مباشرة مع العقبات النظرية الناشئة عن الهوّة الكبيرة التي تفصل بين الظروف التي ولدت فيها نظريّة السلطة التقليدية، وتلك التي يعيشها الشيعة في أواخر القرن العشرين.

مقارنة بأقرانه من علماء الشيعة والسُنَّة معاً، يبدو الخميني أكثر تماثلاً مع التيّار الحديث، رغم أنه من العسير اعتباره كذلك إذا ما قورن بمفكّري هذا التيّار في حدّ ذاته. كان الخميني بين قلّة من المراجع الدينيين الذين أخذوا بمبدأ الجمهوريّة كإطار مفهومي للدولة الإسلامية المعاصرة[٢٨]. وقد دافع ضمن هذا الاطار عن الإرادة الشعبية كأساس للسلطة، وربط تطبيق الأحكام الشرعية بالمصالح العامّة، والحقوق السياسية بالمواطنة، إضافة إلى قبوله الدور التشريعي للبرلمان. وكانت هذه المفاهيم بمعظمها مرفوضة لدى الشريحة الأوسع من الزعماء الدينيين، نظراً إلى ما كان يزعم عن أصولها الغربية وتعارضها مع مبادئ الشريعة[٢٩].

وقد شكّك بعض الباحثين في أصالة تبني الخميني لمبدأ الجمهوريّة[٣٠]، وهو شك قد

(٢٨) نقصد بالجمهورية هنا المفهوم القاعدي الذي يعبر عن فلسفة خاصة في السلطة والممارسة السياسية وليس الشكل الخارجي للدولة، حول فكرة الجمهوريّة، أنظر:

Oldfield, A., *Citizenship and Community,* (London 1990), p. 145.

(٢٩) Abed, S., "Islam and Devocracy" in Garnham, D., and Tessler, M. (ed.), *Democracy, War and Peace in the Middle East,* (Indianapolis, 1995) p. 121.

(٣٠) See for example: Enayat, Op. Cit., p. 172.

يعضده إعراض الخميني عن تنسيج المبدأ ومتعلقاته في المنظومة الفقهية والكلامية، من خلال بحث معمّق يتناسب والتقاليد العلمية الجارية في مجامع العلوم الدينية. وبسبب هذا التقصير، بقيت تلك المفاهيم الجديدة غريبة وسط الفكر السياسي التقليدي الراسخ الجذور. ويبدو أن الخميني كان يعي هذه المشكلة النظرية، لكنه لم يملك الحل الملائم عدا الإصرار على انسجام مبدأ الجمهوريّة مع القواعد العامة للشريعة. فهو يرى أن المشكلة ليست ناشئة عن تعارض بين الإثنين، ولا عن قصور في أي منهما، بل يرجعها ببساطة إلى ركون الحوزات العلمية لمنهج عقيم في البحث والاستنباط، يحول دون التفاعل الإيجابي بين الفكر الديني وما يستجد في حياة المجتمع من أفكار وأنماط عمل[31]. ولطالما وجه الخميني نقداً قاسياً إلى الروحانيين التقليديين الذين فشلوا، في رأيه، في إدراك معاني شمولية الإسلام، وقابليته للتكيف، وتكييف الأفكار الجديدة في كل فن[32]. ينظر الخميني إذاً إلى المسألة باعتبارها مشكلة في منهج البحث الجاري في الحوزة العلمية لا مشكلة في الفكر الديني، خلافاً لرأي آية الله شبستري، الفقيه الإصلاحي الذي يرى أن جوهر المشكلة يكمن في عجز الفقه التقليدي بمجمله عن استيعاب الأفكار الجديدة والتعامل معها على نحو مناسب. ويعتقد شبستري بأنه لا توجد أيّة فرصة على الإطلاق لتنسيج مبدأ الجمهوريّة والمفاهيم المرتبطة به في الفقه السائد، لأنها ببساطة تنتمي إلى مجال علمي آخر هو الفلسفة السياسية وليس الفقه. لكنه يؤيد رأي الخميني في قابليتها للتنسيج ضمن المبادىء العامة للإسلام، أي بما يتجاوز الحدود الضيقة للفقه[33].

(٣١) الخميني: **صحيفه نور**، ج ٢١، ص ٣٤.

(٣٢) الخميني: المصدر السابق، ص ٨٨.

(٣٣) شبستري، محمد مجتهد: **نقدى بر قراءت رسمى از دين**، تهران ٢٠٠٠، ص ١٦٨ ـ ١٧١.

نظريّة تجاوزها الزمن

سبقت الإشارة إلى أن نظريّة السلطة المتوارثة في الفقه الشيعي قد جردت الدولة من شرعيتّها بصورة مطلقة ما دام الإمام الثاني عشر غائباً عن الأنظار. ورغم ما جرى خلال القرون التالية من تخفيف للقيود الشديدة التي تنطوي عليها النظريّة، ولا سيّما بعد قيام عدد من الدول الشيعية، بقي الميل الذاتي إلى اعتزال الحياة السياسية سائداً بين الشيعة، كما لم تحظ المشاركة في السياسة قطّ بإقرار صريح وقطعي بكونها مناسبة لمجتمع المؤمنين[٣٤]. إن التشديد المبالغ فيه على منصب القيادة، ولا سيما ربطها بشخص الإمام المعصوم، قد أفقد نظرية الإمامة الدينية القدرة على التفاعل مع الوقائع السياسية. والتفت إلى هذه المشكلة عدد من الفقهاء في أوقات مختلفة، لكن القليل منهم فقط تمتع بالشجاعة اللازمة لطرحها والتفكير العلني في جزئها الجوهري. أما الأكثرية فقد ارتضت الانسياق وراء الفرضية التقليدية التي تنفي مسؤولية أي أحد عن العمل لإقامة الحكومة العادلة ما دام الإمام المعصوم غائباً.

خلال القرن العشرين، شهد المجتمع الإيراني انبعاثاً في الحركيّة الشيعية من خلال الثورة الدستورية وحركة تأميم البترول، ولم يكتب لهاتين الحركتين بلوغ أهدافهما. ويرجع سبب الإخفاق جزئياً إلى انسحاب الروحانيين من ساحة الصراع، وهم الذين يعتبرون أكثر القوى قدرةً على تحريك الجمهور العريض. ويعلّل أرجمند هذا الانسحاب بفشل الروحانين في الاستيعاب المناسب لمعاني مبدأ الدستورية وانعكاساتها قبل دخولهم غمار الصراع حولها[٣٥]. لكنني أودّ عرض هذا التفسير من زاوية أخرى: إن غياب نظرية للسلطة، قادرة على استيعاب الفكرة الدستورية وتنسيجها في الإطار الثقافي الديني، هو السبب ربما في انسحاب الروحانيين من الصراع بعد نجاحهم الأولي في

(٣٤) بالمقارنة، يجادل أرجمند بأن أياً من فقهاء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي لم ينف شرعيّة السلطة في عصر الغيبة من حيث المبدأ. Arjomand, Said, *The Shadow of God and The Hidden Imam,* (Chicago 1984) p. 234.

(٣٥) Arjomand, ibid., p. 267.

العام ١٩٠٦م. في أوائل الخمسينيات، شهدنا دورة مماثلة؛ فقد وقف عدد يعتد به من الروحانيين وراء محمد مصدّق في مقابل الشاه(٣٦)، لكنّهم فشلوا في تعبئة التيّار الرئيس من رجال الدين الموالين للمرجع الأعلى، حينئذٍ، آية الله البروجردي (ت.١٩٦١م). وفي هذه القضية كما في سابقتها، أدّى غياب الإطار القيمي والنظري للمشاركة السياسية إلى انكماش دعم الروحانيين، ومن خلفهم الرأي العام، لرئيس الوزراء مصدّق. يمكن القول باختصار إن حجم مشاركة الإيرانيين في الحياة السياسية يتأثر مباشرة بسلوك الروحانيين. وفي الوقت نفسه، لا توجد قاعدة نظريّة وقيمية واضحة المعالم، تحظى بالإجماع في الحوزة العلمية وتنظم هذا السلوك. ولهذا السبب، كان هناك على الدوام مقاربات مختلفة، يرجع كل منها إلى تفسير خاص لنظرية الإمامة وتطبيقاتها.

يشير هذا التفاوت إلى مشكلة متأصلة في النموذج الفقهي والكلامي الموروث. فقد ظهرت نظرية السلطة وتطورت كمسألة كلامية تستهدف تبرير نوع خاص من الزعامة الاجتماعية يهتمّ حصراً بالشؤون الروحية للجماعة الشيعية. وبحسب تعبير مؤمن، بينما كان الفقيه السُنّي مشغولاً بتطوير نظريّة للسلطة قابلة للاشتغال في الواقع السياسي، كان لدى نظيره الشيعي إمام غائب يمكن أن يدير حوله سجالات كلامية لكنه لا يمكن أن يكون موضوعاً لنظرية في السياسة(٣٧).

عالج علماء الشيعة مسألة القيادة والسلطة ضمن إطارين: الكلامي والفقهي. في الإطار الكلامي، ينصبّ الجهد على حياة الأئمة الإثني عشر وفضائلهم، وغالبيتّه تكرار لما قيل في القرون الماضية ولا علاقة له بوقائع العصر الراهن. أما في الإطار الفقهي فينصب الاهتمام على العلاقة بين الفقيه ومقلّديه، وهي علاقة موضوعها الرئيس الأمور العبادية والشخصية للمكلّف(٣٨). وهنا أيضاً، ليست السياسة موضوعاً للاهتمام إلا فيما ندر.

(٣٦) Akhavi, S., *Religion and Politics in Contemporary Iran,* (Albany 1980), p. 60.

(٣٧) Momen, M., Authority and Opposition in Twelver Shiism in Burrell, R.M. (ed.) *Islamic fundamentalism,* papers read at a seminar held at School of Oriental and African Studies, March 10th., 1988, pp. 48 - 66: p. 53.

(٣٨) الصدر، محمد باقر: الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، مجلة الهادي، قم، السنة ٢، العدد ٣ (آذار / مارس ١٩٧٣م). ن.أ: http://209.61.210.137/uofislam/begoth/behoth-isol/06.htm.

وبالنظر إلى كلتا الناحيتين، ما كان مشروع الخميني لتسييس نظريّة السلطة الشيعية ليتم لولا تصديه لمعالجة الإشكالات النظرية النابعة من كلا الإطارين.

المشكلات الكلامية

يستهدف النقاش الكلامي الإجابة عن سؤال فحواه: هل يمكن إقامة حكومة عادلة على يدي غير المعصوم؟

العدل في النموذج التقليدي هو مفهوم مثالي لا يمكن إنجازه من دون تدخّل غيبي يتجسد، بحسب قدامى المتكلمين، في إمام معصوم منصوب من قبل الله[٣٩]. ويترتب على ذلك أن أية سلطة أخرى ستكون عاجزة بالضرورة عن تحقيق العدل، وبالتالي فهي غير مشروعة. مع غيبة الإمام الثاني عشر في العام ٢٦٠ / ٨٧٤م، كان على الشيعة انتظار عودة الإمام الغائب ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً. فكرة التلازم بين العدل وقيادة المعصوم عطلت عملياً قروناً طويلة أي سعي إلى إقامة حكومة من أيّ نوع. إن اشتراط قيادة الإمام في الوقت الذي يعجز الناس عن الوصول إليه، أدّى عملياً إلى تحويل العدل في معناه الاجتماعي إلى مجرّد أمنية، كما رأى العلامة النائيني في العام ١٩٠٨م[٤٠].

يبدأ مشروع الخميني برفض التفسير السائد لفكرة انتظار الفرج، وهو التفسير الذي يجعل الانتظار مفهوماً سياسياً يعادل التخلّي عن أيّ مشروع لإقامة دولة أو المشاركة في دولة. فهو يرى أن انتظار الفرج لا علاقة له بالسياسة ولا يصحّ اعتباره مبرّراً لاعتزالها[٤١]. يتضمّن هذا المشروع أيضاً فصلاً غير صريح بين منظومة الحقوق / الواجبات الخاصّة بالإمام والتي تعالج في الإطار الكلامي، وتلك الخاصة

(٣٩) Sachedina, A., *The Just Ruler in Twelver Shiism,* (New York 1988) p. 26.

(٤٠) النائيني، محمد حسين: **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، السيف، توفيق: ضدّ الاستبداد، ص ٢٥٥.

(٤١) الخميني، **صحيفه نور**، ٢١، ص ٥.

بعامّة المسلمين والتي تعالج على أساس موضوعي، أي بالنظر إلى الواقع الحياتي الذي يعيشونه ومتطلبات تقدمهم الدنيوي. وهو يجادل في أن الانتظار السلبي للإمام الغائب يتعارض مع روح التعاليم الإسلامية؛ فالإمام الغائب سيعود يوماً ما في المستقبل لإقامة العدل على المستوى الكوني، لكن الاتباع المخلص للإمام يجب أن يتجلى في السعي إلى إنجاز المهمات والأهداف الدينية التي يريد الإمام إنجازها، وأهمّها، في رأي الخميني، إقامة الحكومة الإسلامية حيثما كان ذلك ممكناً(٤٢). وقد وجه الخميني نقداً شديداً للربط بين السياسة والانتظار، والذي أدّى في رأيه إلى تعطيل الأحكام الشرعية وتثبيط عزم المجتمع على إصلاح أحواله. والدليل المحوري الذي يستخدمه الخميني هنا هو عالمية الشريعة ودوامها، فهو يقول إن الأحكام الإلهية شرعت لكي تطبق في كل مكان وزمان، بحسب الإمكان، ولا يجوز تعطيلها اختياراً أو تعسّفاً(٤٣). وهو يرفض الفرضية القائلة إن غياب الإمام يبرّر تعطيل أي من هذه الأحكام، كما رأى الشيخ الأنصاري ومن قبله معظم العلماء منذ الطوسي(٤٤).

بل إن الخميني يجادل في أن الأحكام التي يتوقف تطبيقها على سلطة الدولة تضيف مسؤوليّة أخرى على عاتق المؤمنين، والعلماء منهم خاصة، وهي السعي بكل ما استطاعوا إلى امتلاك القوة السياسية التي تمكنهم من تطبيق تلك الأحكام، ويستخدم الأمر كدليل إضافي على وجوب السعي إلى إقامة الدولة الإسلامية(٤٥). يرى الخميني أن تعطيل الأحكام الشرعية التي تتطلب قوّة الدولة هو ثمرة لتهاون المسلمين وطغيان حكوماتهم من جهة، وتغلب المستعمر الأجنبي على بلدانهم من جهة أخرى(٤٦). ويبدو

(٤٢) الخميني: **الحكومة الإسلامية**. ص ٢٤. ن.إ:
www.alwelayah.net/doc/books/khomaini/winrar/021/zip.

(٤٣) الخميني: المصدر السابق، ص ١٢.

(٤٤) تبنّى هذا الرأي محمد حسن النجفي: **جواهر الكلام** ج ٢١ ص ٣٩٧ ومرتضى الأنصاري: **المكاسب**، ج ١ ص ٤١٠.

(٤٥) الخميني: **كتاب البيع** (قم ١٩٩٤م) ج ٢ ص ٤٦١.

(٤٦) الخميني: **صحيفه نور**، ج ١٨، ص ١٨١.

أن غرضه من هذه الحجّة هو الالتفاف على الفرضية التقليدية التي اتخذها العلماء مبرّراً لإعفاء أنفسهم من مسؤولية الكفاح للحصول على السلطة حيثما كانت ضرورية لتطبيق القانون الديني[٤٧]، وهي فرضيّة ظلت راسخة في المجتمع الديني منذ الغيبة. يجادل الخميني أيضاً في أن العدل، في مفهومه النسبي، هو معيار مقبول لشرعيّة السلطة، وأن حضور الإمام المعصوم شخصياً ليس شرطاً لضمان الوصف الديني للدولة[٤٨].

المشكلات الفقهية

تركّز البحث الفقهي في مسألة السلطة، حتى وقت قريب، على مصدرها وحدود ممارستها من جانب الحاكم. ومنذ العصر الصفوي، سمحت مشاركة الروحانيين في السياسة باعتبار الفقيه مرشحاً طبيعياً لشغل فراغ الزعامة المترتب على غياب الإمام المعصوم. لكن حدود الصلاحيات القابلة للنقل من الإمام إلى الفقيه بقيت محل جدال يتركز أساساً على قابلية الشخص غير المعصوم لاستعمال القوة القهرية التي قد يترتب عليها أضرار مادّية أو جسدية على الغير. والمثال الذي يضرب عادة هو أهلية غير المعصوم للحكم بما يؤدي إلى سفك دم قتلاً أو جرحاً، أو تصرّفاً في مال الغير بغير إذنه، أو فصماً لعرى علاقة زوجية، وهذه الأمور، في رأي الفقهاء، هي جوهر مشكلة السلطة[٤٩]. باختصار، تكمن المشكلة الجوهرية التي توقّف عندها الفقهاء في حق غير المعصوم في التصرف في حياة الناس وأملاكهم، سلباً لها أو تحديداً لحريتهم فيها.

لفهم عمق المسألة، من الضروري الأخذ في الاعتبار الأساس المنطقي الذي أقام عليه قدامى متكلّمي الشيعة تصورهم لفكرة الإمامة. ونخص بالذكر هنا دليل اللطف الإلهي، وهو من أبرز الأدلة التي استخدمها أولئك العلماء لدعم فكرتهم. طبقاً لهذه النظريّة، إن

(٤٧) أنظر مثلاً النجفي، المصدر السابق.

(٤٨) الخميني: **كتاب البيع**، المصدر السابق.

(٤٩) بحر العلوم، محمد: **بلغة الفقيه**، طهران ١٩٨٣م، ج ٣ ص ٢١٥.

نصب الإمام من قبل الله هو نوع من اللطف. وبحسب العلاّمة الحلي، وهو من أبرز فقهاء الشيعة، إن اللطف الإلهي يتّجه إلى جذب المكلّفين بشكل لين إلى الطاعة، لأن القهر والإجبار على الطاعة والبعد عن المعصية ليسا بلطف، وهما منافيان للتكليف. من هنا، إن قهر المكلفين على طاعة الإمام المنصوب ليس لطفاً، ولو جاز القهر على طاعة الإمام لجاز على سائر الواجبات، وهو ما ينفي الاختيار والمسؤوليّة في التكليف[٥٠]. ومع أخذ ما ورد في الاعتبار، فإن تمديد سلطة الإمام لتشمل الحكم في الدماء والأموال والأعراض بقي مورداً لتفسيرات عديدة؛ فبعض العلماء أنكر ضمنياً هذا التعميم غير المتحفظ[٥١]، وقبله آخرون بناءً على أن المعصوم لا يفعل إلا الصحيح[٥٢]، بينما مال فريق ثالث إلى ربط هذه السلطة بموافقة عامّة الناس، بمعنى أن سلطة الإمام لا تكون فعلية إلا بعد البيعة العامة[٥٣].

يركز هذا الجدل أساساً على شخص الحاكم، سواء أكان إماماً أم فقيهاً، وليس على مؤسّسة الدولة ككيان قانوني مستقل عن الحاكم. وهو تركيز غير غريب عن الإطار التاريخي الذي تطورت خلاله نظرية السلطة الشيعية؛ فخلال غالبية تاريخ المسلمين، كانت الدولة ملكاً للحاكم في حقيقة الأمر. وكان الحاكم قابضاً على أزمَّة الأمور ومصادر القوة المادية في غياب أية قيود قانونية أو مؤسسية على سلطاته المطلقة، فضلاً عن غياب إمكان محاسبته على سياساته. وفي ظلّ هذا الوضع، كانت سياسات الدولة تصدر عن أهواء الحاكم ورغباته، ولا تقوم على الحسابات العقلانية والمصالح العامة. وكان العلماء قلقين من أن تمكين الحاكم من سلطات الإمام المعصوم سيلقي رداء القداسة والإلزام الديني على شهواته وميوله الشخصية، ولن يقدر أحد على وقفه حينئذٍ عند حد. وكما رأى العلامة النائيني، إن الاستبداد والفساد هما عرضان طبيعيان للانفراد

(٥٠) العلاّمة الحلي: **الألفين**، الكويت ١٩٨٥، ص ٦٥.

(٥١) بحر العلوم: المصدر السابق.

(٥٢) الحلي: المصدر السابق، ص ٢٠٠.

(٥٣) منتظري، حسين علي: **دراسات في ولاية الفقيه**، بيروت ١٩٨٨، ج ١، ص ٥٢٧.

بالسلطة، سواء أكان الحاكم فقيهاً أم رجلاً عادياً. إن الردع الخارجي من خلال القيود الدستورية والمؤسّسية، هو الوسيلة الوحيدة في رأيه لعرقلة اتجاه الحاكم إلى الاستبداد(٥٤). وينسجم رأي النائيني هذا مع الموروث الثقافي الإسلامي. فالآية المباركة ﴿إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى﴾ تعتبر الاستبداد احتمالاً كبيراً إذا شعر الإنسان بالقوة التي تتيح له الاستغناء عن الغير(٥٥). ويفسّر هذا القلق تردد العلماء في نقل سلطة الإمام إلى غير المعصوم.

هناك أيضاً استدلالات أخرى، مثل تلك التي تزعم أن النصب الإلهي للإمام يضفي عليه صفات فوق بشرية، ويمنحه، بالتالي، سلطة تتجاوز إمكانات البشر العادي، وهو ما يسمونه الولاية التكوينية. ضمن هذا الفهم، يمارس الإمام سلطته كما لو أن العالم وما فيه ملك له(٥٦). فحوى هذه الفكرة هو أنه ما دام الحصول على تلك الصفات مستحيلاً على الإنسان العادي، فهو غير قادر، بالضرورة، على تسلّم سلطة الإمام. على أن الاستدلال الأكثر رواجاً هو ذلك الذي يرجع سلطة الإمام إلى عصمته التي تتجسد في علمه بالواقع، تمييزاً عن العلم بالظاهر، وورعه وتقواه(٥٧). وفحوى هذا الدليل أن صفتي العلم والتقوى يمكن اعتبارهما معياراً نسبياً للصفات التي ينبغي أن يتحلى بها المرشح لنيابة الإمام. وبينما شاع الأخذ بالاستدلال الأول بين الفقهاء الإيرانيين، وخاصة أصحاب النزعات الصوفية والعرفانية(٥٨)، مالت أكثرية فقهاء الشيعة إلى الثاني.

كان فقهاء القرن العاشر (القرن الرابع الهجري)، المفيد والمرتضى والطوسي خصوصاً، قد مالوا إلى الفصل بين شخص الإمام ومنصب الزعامة في معالجتهم

(٥٤) النائيني: المصدر السابق، ص ٢٥٦.

(٥٥) الطبرسي، الفضل: **مجمع البيان في تفسير القرآن**، بيروت ١٩٩٥م، ج ١٠ ص ٤٠٠.

(٥٦) أنظر مثلاً الهمداني، آغا رضا: **مصباح الفقيه**، قم، د.ت.، ج ٣ ص ١٠٨.

(٥٧) الأنصاري: المصدر السابق، ج ٣، ص ٥٥٣ ـ ٥٥٤.

(٥٨) عرض سروش تمييزاً بين المفهومين العرفاني والسياسي لمصطلح الولاية، وهو يجادل في أن المفهوم الثاني ينطوي على تفسير خاطىء للمصطلح. سروش، عبد الكريم: **بسط تجربه نبوى**، تهران ١٩٩٩، ص ٢٧٨ ـ ٢٨٠.

لشرعيّة السلطة، واعتبروا وجود الدولة ودورها ضروريان لصيانة المصالح العامّة التي تشخص على أساس عرفي ـ عقلاني[٥٩]. أخذ الخميني هذه الفرضية إلى أقصاها حين ميّز بين معنيين ينصرف إليهما مفهوم الولاية. فرغم تبنّيه فكرة الصفات فوق البشرية للأئمة المعصومين[٦٠]، جادل في أن هذه الصفات لا علاقة لها بالدور الذي يفترض أن يلعبه الإمام كرئيس للمسلمين[٦١]. ترتبط ولاية الإمام في مفهومها السياسي بصفاته البشرية العادية من جهة، وبالمواصفات التي يحتاجها منصب القيادة من جهة أخرى. بكلمة أخرى، ينصرف مفهوم ولاية الإمام أو «نطاق سلطته» إلى معنيين: الولاية التكوينية التي ترتبط حصراً بشخصه[٦٢]، وولايته الاعتبارية السياسية التي تتعلّق بأمور المجتمع السياسية والروحية[٦٣]. وبالنسبة إلى الخميني، تعالج فكرة السلطة وتوليها وممارستها ضمن المفهوم الثاني حيث يجري التركيز على الصفات الموضوعية التي يتطلبها مركز القيادة، أي العلم في معناه النسبي، والورع النفسي، وليس النصب الإلهي[٦٤]. وقد جرى اعتبار الصفتين من بين المؤهلات التي يفرضها الدستور الإيراني في المرشح لمنصب القائد «البنود ١٠٧ ـ ١٠٩».

ما نفهمه من مناقشة الخميني إذاً، هو أن سلطة الإمام لا تتعلّق بشخص الإمام بالمعنى الفني، بل بمنصب رئيس الدولة الذي يفترض أن يشغله. تكشف هذه الفكرة عن ميل الخميني إلى اعتبار منصب القيادة وممارستها من الأمور العرفية لا الدينية. ثمّة مثال آخر يؤكّد هذا الميل هو رأيه في الوضع القانوني للأراضي الخراجية. ففي ظلّ

(٥٩) المرتضى، الشريف علي بن الحسين: **رسائل الشريف المرتضى**، قم ١٤٠٥، ج ٢، ص ٩٠.

(٦٠) الخميني: **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، ص ٧٦

www.al-kawthar.com/kotob/mesbah.zip

(٦١) الخميني: **الحكومة الإسلامية**، ص ٢٦.

(٦٢) لتفاصيل حول التصور العرفاني للولاية التكوينية، انظر الخميني: **مصباح الهداية**، ص ٨٤ ـ ٩٠.

(٦٣) الخميني: **كتاب البيع**، ج ٢، ص ٤٦٦ ـ ٤٦٧ ويشير الخميني في هذا النقاش إلى رواية منسوبة إلى الإمام علي بن أبي طالب، أنظر الشريف الرضي: **نهج البلاغة**، ص ٨٠.

(٦٤) الخميني: المصدر السابق.

الدولة الإسلامية القديمة، كان الخراج من أبرز مصادر خزينة الدولة، أو ما كان يطلق عليه بيت المال. وكما هو الحال بالنسبة إلى الضريبة في الدول الحديثة، كانت السيطرة على الأراضي الخراجية وإدارة الخراج تعتبران من أبرز رموز السيادة. وحتى وقت قريب، مال القليل من فقهاء الشيعة إلى إقرار تصرف الحكومات القائمة في الخراج، أما الأكثريّة فقد أصرت على حصر إدارته بالإمام المعصوم. وذهبت أقلّية منهم إلى معادلة الأراضي الخراجية بالأملاك الخاصّة للإمام[٦٥]. واتخذ الخميني في المقابل موقفاً حاداً من هذا المدعى وانتقد تمسّك بعض الفقهاء بظاهر الروايات التي تدل عليه: «أما ظواهر تلك الروايات فهي ضرورية البطلان، ومخالفة للكتاب والسُنَّة وفتاوى الفقهاء، ولازمها مفاسد وأمور قبيحة يزري بها المذهب الحق[٦٦]». وهو يرى أن الخراج ومصادره، مثل كلّ أنواع المال العام الأخرى، تتصرف فيها وتديرها الدولة للمصلحة العامّة.

ومع الأخذ في الاعتبار تطور فكرة الدولة الحديثة، ولا سيّما انتقال مفهوم السلطة من شخص الحاكم إلى مؤسسة الدولة، فإن السلطة المطلقة للإمام سوف تنتقل، في رأي الخميني، من الإمام إلى مؤسّسة الدولة وليس إلى شخص الحاكم أو الفقيه: «السلطة المتفرّعة من ولاية رسول الله المطلقة من أحكام الإسلام الأصلية، وهي مقدمة على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج.. سلطة الدولة الإسلامية عامة وتشمل كل جوانب الحياة الاجتماعية بما يتجاوز الحدود المتعارفة في الأبحاث الفقهية»[٦٧].

ويشير الخميني في حديث آخر إلى أن سلطة الفقيه ينبغي أن تُفهم في إطار الحكومة الإسلامية، ولا تصبح هذه السلطة فعلية إلا إذا حصلت على التأييد الشعبي[٦٨]. النقطة

(٦٥) لمزيد من التفصيل حول الموضوع والآراء المختلفة لعلماء الشيعة، أنظر السيف: **نظريّة السلطة**، المصدر السابق، ص ٢٧٣.

(٦٦) الخميني: **كتاب البيع**، ج ٣، ص ١٦.

(٦٧) الخميني: **صحيفه نور**، ج ٢٠، ص ٢٣٣.

(٦٨) الخميني: المصدر السابق، ص ٢٣٩.

الجوهرية في كلتا الفكرتين هي أن سلطات الإمام لم تنتقل إلى شخص الفقيه بل إلى الدولة كمؤسّسة[٦٩]. ويلعب الفقيه في هذه الحالة دور الوسيط الذي تنتقل السلطة من خلاله من الإمام إلى الدولة بصورة مشروعة. وبناءً على هذا التصور، لم يعد ثمة موضوع للجدل حول الصلاحيات المطلقة التي سوف تنتقل من الإمام؛ فالدولة بطبيعتها، سواء أكانت شرعية أم غير شرعية، تتصرّف في أمور مواطنيها وأملاكهم: القضاة يصدرون أحكاماً تنطوي على عقوبات جسدية أو مالية أو تقييد للحرية. والجيش يرسل الرجال إلى ساحات المعارك حيث يحتمل أن يقتلوا أو يجرحوا. والدوائر المالية تفرض ضرائب، ودوائر الدولة المختلفة تصدر قوانين تقيد تصرف المواطنين في أملاكهم الخاصة وما إلى ذلك. ولذلك، ان انتقال سلطات الإمام يجب أن يفهم في إطار العمل الطبيعي لمؤسسة الدولة ككل؛ فهي إما أن تكون متمتعة بهذه الصلاحيّات الواسعة وإما أن لا تكون حكومة على الإطلاق[٧٠].

تقدّم هذه المقاربة حلاً متيناً للجدل حول انتقال سلطة الإمام وطبيعة سلطة الفقيه في دولة حديثة. لكن ينبغي الإشارة إلى أن هذا الحل لم يتحوّل إلى قاعدة راسخة في المجامع العلمية الشيعية، إذ لا يزال النقاش مفتوحاً، حتى بين بعض تلاميذ الخميني وأتباعه، حول كلا الموضوعين، كما نشهد في الطروحات التي يقدمها العلماء الذين ينتمون إلى التيار المحافظ في إيران اليوم.

أولويّة الدولة

ثمّة أسباب عديدة تجعلنا نتفهّم النزعة الاستبدادية عند آية الله الخميني؛ فهو شخصية كاريزمية وزعيم لثورة تغييرية، إضافة إلى كونه مرجعاً دينياً. ثمّة الكثير ممّا يقال عن سلبيّات السلطة المطلقة، لكنه لا ينفي بعض ما تنطوي عليه من فرص لدور إيجابي،

(٦٩) قائم مقامي، عباس: **قدرت ومشروعيت** تهران ٢٠٠٠، ص ١١٦.

(٧٠) الخميني: المصدر السابق، ص ٢٣٣.

في بعض الأماكن أو بعض الظروف على الأقل. إن المثال الذي يمكن عرضه للمقارنة هنا هو مثال الدولة المطلقة في أوروبا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، والتي لعبت دوراً توحيدياً في تلك الحقبة، مهّد لظهور الدولة الدستورية البورجوازية(٧١). ورغم أن هذا الدور ارتبط خصوصاً بظروف اقتصادية وسياسية، فإن فعْل التوحيد يمكن أن ينظر إليه كدور مناسب حيثما كانت المشكلة الرئيسية هي انعدام الوحدة والانسجام في الاجتماع السياسي. وقد أشرت في السطور السابقة إلى أن هذه العلة كانت من أبرز سمات المجتمع الإيراني خلال القرن العشرين، وتجسدت في تفاوت مفهوم السلطة والشرعيّة بين المجتمع والدولة، وجادلت حينها في أن جذور هذه المشكلة تعود إلى الدور الإشكالي للدين.

أراد الخميني مصالحة الدين والدولة باعتبارها الطريق الوحيد، في رأيه على الأقلّ، لإعادة الوحدة إلى الاجتماع السياسي الإيراني. ولم يكن ممكناً تجاوز تقاليد الانعزال الراسخة بالعودة إلى القواعد المفهومية التي تطورت فيها هذه التقاليد نفسها. من هنا، كان بحاجة إلى فرض تفسيره الخاص لهذه التقاليد وإعادة توجيهها لتخدم مشروعه، الأمر الذي كان ممكناً فقط باستعمال تأثيره الكاريزمي لإقناع المجتمع بأحقّية دعواه. ويذكرنا ذلك بالفرضيّة التي جادل دونها ماكس فيبر حول تأثير الكاريزما التي وصفها بالقوة الثورية العظمى في عصر التقاليد الراسخة(٧٢). إن سيطرة التقاليد، بحسب كلود أيك، تجعل من العسير على الجمهور منح الدولة ولاء غير مشروط، ما لم تكن الفكرة طرحاً من جانب أشخاص يتمتعون بالثقة والاحترام بين عامّة الناس، عندها يمكن استخدام هذا التقدير الشخصي كأداة لتمكين الدولة من الهيمنة واستكمال مقومات مشروعيتها(٧٣).

(٧١) Hall, S., The State in Question, in Hall, S., Held, D. and Mclennan, G., *The Idea of Modern State,* (Open University Press 1984), p. 7.

(٧٢) Bendix, Reinhard, "Refelctions on Charismatic Leadership" *Asian Survey,* Vol. 7, No. 6 (Jan., 1967), 341 - 352: p. 343.

(٧٣) Ake, Claude, Charismatic Legitimation and Political Integration, *Comparative Studies in Society and History,* Vo. 9, No. 1 (Oct., 1966), 1 - 13, p. 2.

تتجسّد مشكلة الاندماج السياسي، كما تعالج في أدبيات التنمية، على شكل تعارض ذهني بين تصور الناس للرابطة الاجتماعية التي تجمعهم من جانب، وتصورهم للدولة من جانب آخر. وتمثل الدولة في هذه الحالة كائناً غريباً عنهم يفرض نفسه عليهم من دون رغبتهم، هي باختصار شيء آخر غيرهم. وما دام الأمر على هذا النحو، يتجسد دور الزعيم الكاريزمي في إعادة اللحمة بين الطرفين، أي جعل الجمهور يفكر في الدولة باعتبارها «نحن»، أو «حكومتنا» بدلاً من «هم» أو «حكومتهم». وبحسب فاليريشتاين (١٩٦١م)، لا يمكن تحول الاندماج السياسي إلى واقع ملموس إلا إذا قبل المواطنون الدولة القائمة باعتبارها مالكاً شرعياً للقوة والسلطة، وإنها المكان الصحيح للتشريع واتخاذ القرار في المجتمع [٧٤].

بالنظر إلى التشديد على شخص القائد في الثقافة السائدة، والمتطلبات الخاصة لظروف الانتقال إلى الدولة الحديثة، يصعب تصوّر إمكانية أن تكون الزعامة الكاريزمية غير تحكمية أو مطلقة. فيما يتعلق بإيران خاصة، برزت هذه المسألة خلال السنوات الأولى بعد الثورة، عندما واجهت سياساتُ حكومة رئيس الوزراء مير حسين موسوي معارضةً شديدة من جانب علماء دين وسياسيين محافظين، وخاصة فيما يتعلق بالدور التشريعي للبرلمان. ولمعالجة هذه المشكلة، عرض الخميني فكرتين مترابطتين هما: الولاية المطلقة للفقيه الحاكم، وأولوية النظام الديني على ما عداه من المصالح المنظورة في الأحكام الشرعية الأخرى.

الولاية المطلقة للفقيه

رأى الخميني أن صيانة النظام الإسلامي هي المسؤولية العظمى الملقاة على عاتق المسلمين. وهي تتجاوز، من حيث الأهميّة والوجوب، معظم الواجبات الدينية الأخرى، بما فيها بعض ما كان يعتبر عادة جوهرياً في الشريعة. وينطلق الخميني من فكرة

(٧٤) Cited in Ake, ibid., p. 1.

منطقية فحواها أن الدولة تمثّل أداة قوية لخلق البيئة الضرورية لجعل التعاليم الدينية قابلة للتطبيق[٧٥]. وهي تلعب بالتالي دور المقدّمة الضرورية لإنجاز الأهداف الدينية وتسهيل ممارسة الشعائر في آنٍ واحد.

ولا يبدو أن الخميني كان يعي تماماً الضرورات المتعلّقة بعمل الدولة عندما وصل إلى السلطة في العام ١٩٧٩م؛ ففي حديث نادر أمام مجموعة من كبار القضاة، أرجع الخميني الصعوبات التي واجهتها البلاد إلى قلة الخبرة والطبيعة التجريبية لبعض السياسات التي جرى تبنيها بعد الثورة[٧٦]. وعند دراسة كتابات الخميني وأحاديثه قبل الثورة، يظهر ما يمكن وصفه بتصور يغلب عليه التبسيط لعمل الدولة، فقد ذكر تكراراً أن الفقه المتداول يكفي لتوفير الحلول التي تحتاجها الدولة عندما يقوم الحكم الإسلامي[٧٧]. لكن فور قيام النظام الإسلامي، وجد قادته أن التصور الرائج في المجتمع الديني عن الدولة وعملها كان غريباً إلى حد كبير عن الوقائع الراهنة. وبحسب الرئيس السابق رفسنجاني، الذي رأس البرلمان أيضاً، كان العمل التشريعي تجربة عسيرة بسبب التفاوت الكبير بين المتطلّبات القانونية للدولة ومحدودية المنظورات الفقهية التقليدية:

«واجهنا في مجلس الشورى معضلة حقيقية، تتمثل في التفاوت الهائل بين ما لدينا من فتاوى وآراء فقهية، وما تحتاجه البلاد من تشريعات لضمان مصالح الناس، وضمان الحفاظ على حركة الدولة في الإطارات الدينية. فكلما أردنا وضع قانون لتنظيم قضية من القضايا الضرورية، واجهنا الإشكال الناشىء عن عدم وجود آراء فقهية، أو عجز الآراء الموجودة عن مطابقة المصالح الواضحة والفعلية للأمة.

نقوم، أحياناً، بتشخيص موضوع معين، ونقترح بنوداً قانونية لمعالجته، نظنّ أنها تضمن مصالح الجمهور، لكن يشعر الإنسان من ثمّ بالتردد تجاه ما إذا كانت بنود هذا

(٧٥) الخميني: **الحكومة الإسلامية**، ص ١٠.

(٧٦) الخميني: **صحيفه نور**، ج ١٣، ص ٩.

(٧٧) الخميني: **الحكومة الإسلامية**، ص ٧٧.

القانون موافقة لحكم إسلامي ما. ناقش المجلس قانون العمل وأقرّه، لكنّ إشكالاً واجهنا يتعلق بتوافق بعض بنوده مع أحكام شرعيّة معينة. واجهتنا هذه المشكلة أيضاً حين ناقشنا قانون الضريبة، وقانون العقوبات الإدارية (التعزيرات) والتعاونيّات وقانون ملكيّة الأرض، وقانون المدارس الخاصة وغيرها.

فكلّما طرحت مسألة مهمة، ثار الجدل حول تطابق القوانين المقترحة بشأنها مع أحكام معينة في الشريعة أو فتاوى لفقهاء. وإذا لم يجر حل هذه المعضلات والمفارقات، لن يمكن إنجاز أي عمل مهم على صعيد أسلمة القوانين وتنظيم البلد»(٧٨).

يبدو أن العام ١٩٨٣م كان نقطة الانعطاف حين قرّر الخميني إعفاء نفسه من قيود الفقه التقليدي. فحتى ذلك الوقت، كان البرلمان يعتمد الرجوع إلى أدلة الأحكام الثانوية (أحكام الاضطرار) لمعالجة التعارض بين المصالح المنظورة في الأحكام الأولية وتلك التي تشخّصها عرفياً هيئاتُ الدولة أو البرلمان. يشير مفهوم الأحكام الثانوية إلى منهج في الاستنباط يستعمل كحلّ موقت في حالات الاضطرار حيث لا تكون الأحكام الأوّلية قابلة للتطبيق، أو حين تتعارض مخرجاتها والمصالح العامة الراجحة(٧٩). والمثال الشائع عن الأحكام الثانوية هو حق الدولة في تحديد أسعار السلع الغذائية ومنع الاحتكار في ظروف الأزمة، وهو ما يعارض المفهوم الديني للملكية الخاصة الذي يعتبرها مطلقة وغير قابلة للتقييد.

وقد أغضب الاستعمال المتكرّر لهذا المنهج من جانب الحكومة بعض كبار الفقهاء، بمن فيهم آية الله الكلبايكاني، الثاني في سلّم المرجعيّة الدينية يومئذٍ، فكتب إلى الخميني ثم إلى البرلمان في آذار / مارس من العام ١٩٨٢م واصفاً هذه السياسة بأنها تمثّل إغفالاً متعمّداً للأحكام الشرعية الأولية الراسخة الجذور(٨٠). وشهد العام التالي جدلاً آخر بين

(٧٨) تحولى ديكر در تاريخ فقه شيعه: فتاوى إمام، (افتتاحية)، مجلة حوزه، عدد ٢٣، آذر ودي ١٣٦٦ (كانون الأول / ديسمبر ١٩٨٧م)، ن.إ:

http://www.hawzah.net/Per/Magazine/ho/023/Ho02302.asp

(٧٩) كلانترى، علي أكبر: حكم ثانوى در تشريع إسلامي، الفصل الثاني. ن.إ: روجع في ٨ شباط / فبراير ٢٠٠٤م في:

www.balagh.org/lib/farsi/08-feqh/01/hokmi-i%20thanavi%20dar%20tashri-i%20islami/04.htm

(٨٠) حجاريان، سعيد: از شاهد قدسى تا شاهد بازارى (تهران ٢٠٠١م)، ص ١٢٠.

فقهاء مجلس صيانة الدستور والبرلمان حول قانون العقوبات للسبب نفسه. وتكرّر الجدل حول قضايا أخرى، الأمر الذي دعا الخميني إلى إعادة النظر في القواعد الأساسية الناظمة للعلاقة بين الدولة والمؤسّسة الفقهية. وفي هذا المجال، طور فكرة «مصلحة النظام» كإطار مفهومي لمعالجة الأحكام المتعلقة بسلطة الدولة والمصالح العامة. ضمن هذا الإطار، ربط الخميني تطبيق الأحكام الشرعية بالمصلحة المستهدفة من الحكم. ومع الأخذ بمبدأ التعريف والتشخيص العرفي للمصالح، فإن قابلية الحكم الفقهي للتحول إلى قانون ملزم أصبحت مرهونة بما يؤدّي إليه من مصلحة. وينطوي هذا المفهوم على إعادة تعريف الدور التشريعي المناط بالبرلمان أو المجتهدين كي يصبح تشخيصاً للمصالح العامة وليس وضعاً للحكم الشرعي، أو إنشاء لإلزام ديني، أو تصريحاً عن الإرادة الإلهية، كما هو مفهوم التشريع الشائع بين الإسلاميين.

في السياق نفسه، أعاد الخميني تعريف سلطة الفقيه لتصبح ولاية مطلقة، كما عرّف قراره السياسي باعتباره حكماً ولائياً. استهدف هذا التطوير الالتفاف على الفكرة الراسخة في النموذج الفقهي التقليدي الذي يعتبر الفقيه فوق الدولة، ويعفيه من الالتزام بقوانينها إذا لم تطابق رأيه الفقهي الخاص. تستهدف فكرة الولاية المطلقة التشديد على الطبيعة الشاملة لسلطة الدولة وخضوع جميع المواطنين لمقتضياتها. أما مفهوم مصلحة النظام فيشدّد على أن تشخيص الحكومة للمصالح العامة هو المعيار الرئيس لتبرير عملها، مقارنة بالفهم السائد الذي يذهب إلى أن المصالح المعتبرة هي تلك التي عرفها الشرع والتي يرجع في تشخيص موارد انطباقها إلى الفقيه. بالإضافة إلى ذلك، يشدّد مفهوم الحكم الولائي على الطبيعة القهرية لسياسات الدولة وقراراتها. وبموجب ذلك، للدولة حقّ شرعي في إنشاء إلزامات قانونية بناءً على تشخيصها الخاص، مقارنة بآراء المجتهد غير الحاكم، والتي تصنّف كفتاوى غير ملزمة على المستوى العام.

خلاصة الفصل الثاني

يظهر البحث أن مشروع الخميني السياسي كان معنياً، في المقام الأول، بتكييف النموذج الشيعي التقليدي للسلطة مع متطلبات الدولة الحديثة. ونظراً إلى جذوره الدينية وبيئته التقليدية، لم يكن متوقّعاً أن يفصل الخميني نفسه عن الإطار العام للنموذج الموروث. لكن ميوله الفلسفية والسياسية قادته إلى إعادة النظر في الهوّة الزمنية التي تجعل النموذج التقليدي عاجزاً عن التكيف مع الثقافة المعاصرة للإيرانيين. ومن المحتمل أن الخميني كان واعياً حقيقةَ أن الحدود الضيّقة التي يُتيحها ذلك النموذج، ما كانت لتسمح بتحول تاريخي كالذي قام به. ولهذا ركّزت مراجعته للنموذج، في المقام الأول، على المبادئ التي تعيق مشروعه السياسي. وكانت حدود هذه المراجعة مشروطة بخلفيته الثقافية وقدراته العلمية، إضافة إلى الإلزامات الخاصة القائمة في ميدان عمله الفعلي.

تضمّنت التعديلات الأساسية التي أدخلها آية الله الخميني على نظريّة السلطة الشيعية التقليدية إعادةَ تعريف مفهوم العدل ليتوجه إلى المعنى النسبي الذي لا يتطلّب الحضور الشخصي للمعصوم لضمان شرعيّة السلطة. وبذلك وضع الخميني حدّاً للفكرة التي استقرّت قروناً في المجتمع الشيعي، والتي ما كان الشيعة، بموجبها، قادرين على تصور دولة شرعية طالما أن الإمام المعصوم غائب عن الأنظار.

من أجل معالجة الآثار القانونية المترتّبة على المفهوم الجديد، منح الخميني الفقيه المؤهّل جميع السلطات المتعلقة بمنصب الإمام المعصوم، ما سبّب له الكثير من النقد من جانب بعض الفقهاء والسياسيين العلمانيين على السواء، لما تنطوي عليه الفكرة من

إيحاءات استبدادية[٨١]. لكن اختباراً دقيقاً لكتابات الخميني وسلوكه السياسي يبيّن أن هذا التنظير كان ضرورياً لمعالجة القيود الكلامية التي سبقت مناقشتها. لقد كان الخميني واعياً الفاصل الزمني بين الفهم التقليدي للدولة الذي يركّز على شخص الرئيس باعتباره جوهر مسألة السلطة، والحقائق السياسية المعاصرة حيث ينصرف التفكير في شرعيّة السلطة إلى النظام السياسي ككل. النظام السياسي هو الذي كان موضع اهتمام الخميني وليس شخص الحاكم، الفقيه أو غيره. وهذا ما ظهر بجلاء في إجازته مشروع التعديل الدستوري لعام ١٩٨٩م الذي قدّم الكفاءة الإدارية على المرتبة الفقهية بين شروط المرشّحين للقيادة العليا في الجمهورية الإسلامية.

يربط الخميني بين إسلاميّة الدولة وكون الفقيه على رأسها، لكنه يربط من جهة أخرى سلطة الفقيه بوجود النظام السياسي. بكلمة أخرى، هو لا يرى سلطة الفقيه قابلة للتمظهر الواقعي خارج الدولة، نظراً إلى أن السلطات المطلقة المدّعاة للإمام لا يمكن أن تنتقل إليه في هذه الحالة. وبهذا المعنى، لا تنتقل سلطات الإمام إلى الفقيه بالمعنى الشخصي، بل إلى مؤسّسة الدولة التي هو جزء منها. الفقيه الحاكم إذاً هو رمز للجزء الديني من الدولة، وهو يلعب دور القناة التي تنقل سلطات الإمام إلى الدولة في صورة شرعية. كانت هذه المعالجة المعقّدة ضرورية لتمكين فكرة الدولة الحديثة من الاندماج في النظام التقليدي ونيل الشرعية على أساس ديني.

إضافة إلى التعديلات التي أجراها الخميني في النموذج التقليدي للسلطة، تبنّى عدداً من المفاهيم المستمدّة من الفكر السياسي الحديث، وأبرزها مبدأ الجمهورية. وقد منحه تبنيه مبدأ الجمهورية كقاعدة للدولة الإسلامية الحديثة مكانة فريدة بين علماء المسلمين، ليس لقبوله المبدأ فقط، بل لمعالجته الإيجابية لمترتباته الفكرية والسياسية وعمله لتمكينها في الواقع السياسي. مع قيام الدولة الإسلامية في العام ١٩٧٩م، وجد النموذج الفقهي التقليدي نفسه في تحدٍّ سافر مع إلزامات الدولة وضرورات عملها، وهنا كان

(٨١) Enayat, Op. Cit., p. 168.

الخميني الرجل الذي واجه التحدّي، ومن أبرز الإنجازات التي تحسب له، إقراره الدور التشريعي للبرلمان الذي تتشكّل غالبيّته، بالضرورة، من أعضاء غير مجتهدين، حتى إذا تعلّق الأمر بموضوعات لها محمول ديني مثل قانون العقوبات(٨٢). يكشف ذلك، من ناحية، عن شخصية الخميني الحازمة في التعامل مع المشكلات غير المتوقّعة، كما يكشف، من ناحية أخرى، عن القوة الهائلة التي تتمتع بها البيروقراطية الدولتية كأداة لعلمنة الأفكار ونزع طابعها المقدس، كما قرر ماكس فيبر.

على الرغم مما حركته الثورة الإسلامية من موجات التطرف على امتداد العالم الإسلامي، إن الأفكار الجديدة التي قدمها الخميني للفكر السياسي الإسلامي قد أحيت نقاشات مهمة حول العلاقة بين الدين والديموقراطية. إن أفكاراً مثل المشاركة المتساوية للنساء والرجال، المسلمين وغير المسلمين في الحياة السياسية، والتشريع على قاعدة الإرادة العامة، وفصل السلطات وما إلى ذلك، أصبحت اليوم شائعة ومقبولة لدى شرائح واسعة جداً من الحركيين والعلماء المسلمين، خلافاً للأزمان الماضية حين كان ينظر إلى مثل هذه الأفكار باعتبارها غربية ومخالفة لتعاليم الإسلام. ما تجدر الإشارة إليه هنا أن الخميني لم يكن أول فقيه مسلم يطرح هذه الأفكار، لكن نجاحه في الوصول إلى السلطة قد أضفى على مقترحاته تلك الصدقيّة وقوّة التأثير التي ما كان ليحظى بها مفكر خارج السلطة. إنها إذاً طبيعة السلطة السياسية التي تضخّ الصدقيّة في الأفكار، بغضّ النظر عن قيمتها الواقعية أو قدرتها على الصمود في الاختبار.

(٨٢) On the Jurisprudential Implications of legislation by fallible man, see Sachedina, Op. Cit., p. 25.

الفصل الثالث

صعود النموذج الإصلاحي

يناقش هذا الفصل المعاني التي ينطوي عليها صعود التيّار الإصلاحي في السياسة الإيرانية. ويجادل في أن الدافع وراء هذا التطوّر هو فشل نموذج الحكم التقليدي - الثوري الذي ساد في مرحلة ما بعد الثورة الإسلامية. ينطوي نموذج السلطة الذي يعرضه الإصلاحيون على تباين كبير مع النموذج الثوري في أرضيّته الفلسفية، وفي المفاهيم التأسيسية للنظام السياسي والاجتماعي الذي يستهدفه. لهذا، أعتبر صعوده بمنزلة انقلاب منظومي أو باراديمي بالمعنى الذي عرضه الفيلسوف الأميركي توماس كون في كتابه الشهير «بنية الثورات العلمية».

لا بدّ من الإشارة هنا إلى أن نظريّة كون تستهدف على وجه التحديد تفسير تطوّر المعرفة، وتركّز أساساً على تطور العلوم الطبيعية كموضوع لاختبار مقولاتها. بل إن كون نفسه كان مقتنعاً بأن نظريته لا تقدم تفسيراً لتطوّر العلوم الإنسانية[1]. ومع إدراكي لهذا التحفظ، أجد أنه يمكن الاستفادة منها في بحثي الحاضر، ليس لتحليل تقدّم المعرفة بل التطور السياسي. أعتقد بأن النظرية توفّر إطاراً ملائماً لتفسير التحولات السياسية في مرحلة ما بعد الثورة، لا سيما ظهور القوى التقدمية وصعودها. من المناسب هنا الإشارة إلى بعض النقاط الضرورية في النظريّة وكيفية تطبيقها على موضوع البحث:

١ ـ مفهوم النموذج أو البراديم paradigm، كما صاغه كون، هو نظام إطاري شبه مغلق، يعطي أتباعه هويّة جمعية تميزهم عن غيرهم. يتضمّن هذا الإطار نظريّات ومناهج

(١) Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions,* (London, 1970), p. 160.
ونشر الكتاب في اللغة العربية تحت عنوان «بنية الثورات العلمية» ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة ـ الكويت ـ (كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٢). لمقارنة مختصرة بين نظرية كون وغيرها من نظريّات المعرفة، أنظر مصطفى العدوي: **العلم.. بين التاريخ والفلسفة والدين**. الفكر السياسي، ع ١١ ـ ١٢، خريف وشتاء ٢٠٠١م. ن.إ:
www.awu-dam.org/politic/11-12/fkr11-12-012.htm

تفكير وعمل وصيغ علاقات وتراتب، يتعامل معها الأعضاء كمسلّمات، مجموع هذه الاعتبارات هي أشبه بأيديولوجيا تقدّم نفسها كصورة حقيقية للعالم[٢].

٢ ـ في كل باراديم خطُّ انكسار، أي عوامل ضعف في داخل نظامه الفكري أو العملي، تؤدي ـ إذا فشل الباراديم في علاجها ـ إلى سقوطه وظهور باراديم بديل. تَمثُل عوامل الضعف هذه في الإشكالات التي تظهر ضمن البيئة التي يخلقها الباراديم نفسه لكنه يعجز عن حلها بأدواته المنهجية الخاصة[٣]. بكلمة أخرى، يرجع سقوط الباراديم إلى فشله في حل الإشكالات الناتجة من تحوله من إطار نظري إلى تيار فكري ـ اجتماعي مهيمن.

٣ ـ التقدم، في رأي كون، ليس عملية تراكمية بل قفزة من نموذج إلى آخر متعارض معه. يسقط الباراديم بصورة مفاجئة حين يكتشف عدد كبير من أتباعه فشله في حلّ الإشكالات القائمة، ويترتّب عليه انتقال جمعي إلى الباراديم الجديد، ما يعني اتفاقاً ضمنياً بينهم على انتهاء عصر الباراديم الأول. ويشبّه كون هذا التحوّل بالقفزة النفسية «gestalt switch» التي تحدث فجأة وبصورة جمعية[٤]. لا تقتصر حدود هذا التحول على البحث عن حلّ للمشكلات المعنية التي ظهرت في النموذج الأول، بل يؤدي عملياً إلى التشكيك في أساساته فضلاً عن مقولاته ومناهجه[٥].

يتراءى في المسار الذي سلكه التيّار الإصلاحي وهو يصعد إلى قمّة السياسة الإيرانية، كثير من الخصائص التي شرحها كون في نظريته. لكن سوف يكون ضرورياً إدخال بعض التعديلات على المقولات الأصلية للنظرية، لا سيما ما يخص تشديد كون على أنه، في وقت واحد، ثمة باراديم واحد فقط مهيمن على ميدان العلوم[٦]. إن هذا التعديل في الحقيقة هو محل اتفاق بين كثير من الباحثين الذين ناقشوا نظريّة كون أو استخدموها[٧].

(٢) Kuhn, ibid., p. 08.
(٣) Kuhn, ibid., p. 84.
(٤) Kuhn, ibid., p. 150.
(٥) Kuhn, ibid., p. 98.
(٦) Kuhn, ibid., p. 160.
(٧) Smith, Mark, *Social Science in Question,* (London 1998). p 198.

يبدأ الفصل بشرح النموذج الثوري، كيف ظهر وهيمن على الحياة السياسية، وخطّ الانكسار الذي قاده إلى حافّة السقوط. ثم يعرض الظروف التي دعت أتباع هذا النموذج إلى الارتياب في صلاحيته وفاعليّته. ويعرض أخيراً كيف ظهر البارادايم الإصلاحي وصعد سياسياً، وأين حقق أغراضه وأين فشل.

يبدو لي أن صعود الإصلاحيين إلى السلطة هو أبرز التطورات منذ الثورة الإسلامية؛ فهو ينطوي على تحول واسع وعميق عن نظريّة السلطة السائدة في التشيع التقليدي، نحو نظرية جديدة أكثر تناغماً مع الديموقراطية الليبرالية. من المهمّ أيضاً الإشارة إلى قيام هذا التحوّل على أرضيّة دينية متينة لكون قادته من الإسلاميين الملتزمين، إضافة إلى أن صعوده جرى من خلال مسار تنافس ديموقراطي سلمي. طرح الإصلاحيون معالجات جديدة لعدد من القضايا الرئيسة في الجدل حول العلاقة بين الإسلام والحداثة مثل: سيادة الشعب، العلمانية ودور الدين في الحياة العامة، عموميّة القانون، وغيرها من القضايا التي ما زالت تثير جدلاً واسعاً بين السياسيين والباحثين في التنمية السياسية للمجتمعات المسلمة على وجه الخصوص.

النموذج الثوري

يجادل البحث في أن خطّ الانكسار، أي العوامل التي أطاحت النموذج الثوري ـ التقليدي، يكمن في تكوينه. ويركز على عاملين هما: ضعف قاعدته الأيديولوجية، والتكوين غير المنسجم، ثقافياً واجتماعياً، للنخبة التي أقامته وقادت البلاد خلال المرحلة الفاصلة بين سقوط النظام الملكي القديم واستقرار النظام الجديد.

رغم أن النشاط السياسي لقادة الثورة الإسلامية، ولا سيّما زعيمها آية الله الخميني، يرجع إلى سنوات طويلة قبل انتصارها الفعلي، فقد جاء الانتصار سريعاً ومفاجئاً، ولم يكن ثمّة تصوّر متكامل لطبيعة النظام السياسي المراد إقامته. من ناحية أخرى، فإن القيادة التي تولّت زمام الأمور خلال الثورة وبعدها لم تكن مجموعة واحدة منسجمة، بل هي

أقرب إلى تجمع لأفراد ينتمون إلى مدارس فكرية وخلفيّات اجتماعية متباينة، جمعهم في ذلك الظرف الخاص هدف محدّد هو التخلّص من النظام الملكي.

بسبب تصور القاعدة الأيديولوجية من جهة وعدم وحدة النخبة العليا من جهة أخرى، معظم الإستراتيجيات والسياسات الكبرى التي جرى تبنيها في تلك المرحلة التأسيسية لم يخضع، قبل تقريره، لدراسة علمية متأنّية، بل أقيم على اعتبارات عملية وقتية، تستهدف في المقام الأول التعامل مع الضرورات الملحّة في ذلك الظرف الخاص. كما اتّخذ الكثير منها استجابة لضغوط القوى الاجتماعية والسياسية التي أفرزتها الثورة، والتي كانت تحاول أن تحصل على نصيب في السياسة خلال تلك المرحلة. إن التغيير المتكرر للسياسات الكبرى خلال العقد الأول من الثورة هو إشارة واضحة إلى غياب الأيديولوجيا السياسية المتينة التي كانت ستضمن، لو وجدت، تناغم الإستراتيجيات المتوسطة المدى والبعيدة المدى ضمن نسق موحّد.

لانقصد، بطبيعة الحال، التشكيك في قناعة النخبة الثورية بمبانيها الأيديولوجية، فمن البديهي أن لكلّ مجموعة سياسية أيديولوجيا من نوع ما تقود عملها وتبرّره. ويمكن أن تكون هذه الأيديولوجيا شاملة فتوفّر أساساً نظرياً لكل النشاطات السياسية وغير السياسية، أو تكون محدّدة في جانب معيّن من جوانب الحياة العامّة. تتلخص دعوانا في هذه المناقشة في نقطتين: أولاهما أن النخبة الثورية كانت تفتقر إلى الوحدة الثقافية، وبالتالي فإن ما نصفه بالأيديولوجيا السياسية للنظام الثوري كان في حقيقة الأمر مجموعة من الأيديولوجيات الفرعية. أما النقطة الثانية فهي أن الأيديولوجيا المهيمنة، أي تلك الأيديولوجيا التي تبناها رجال الدين، كانت تفتقر إلى الكفاءة التفسيرية والتقنية الضرورية لاستيعاب التعقيدات الملازمة لتأسيس نظام سياسي جديد وإدارته، لا سيّما في ظرف مليء بالتقلّبات والتغيرات غير المتوقعة، كالظرف الذي قام إثر الثورة.

١ ـ عدم انسجام النخبة

جمعت الثورة ضد الشاه شرائح اجتماعية متباينة، هي تمثيل نموذجي للتنوع الاجتماعي ـ الثقافي في إيران. فمن رجال الدين ذوي التوجهات اليسارية إلى التقليديين وحلفائهم في البازار، ومن الأحزاب الليبرالية إلى الحركات المسلّحة، ومن الطبقات الكادحة والريفية إلى الأكاديميين والطبقة الوسطى المدينية، وجد الجميع في الثورة طريقه للخلاص من النظام القديم(٨). أما ما يلي سقوط النظام فالواضح أن أحداً لم يكن على يقين من طبيعته، وخاصّة أن زعيم الثورة آية الله الخميني لم يحدّد بشكل قطعي نوعية النظام الذي يسعى إلى إقامته(٩)، ولم يضعه في قالب مفهومي قابل للمقارنة بالأنظمة السياسية القائمة في عالم اليوم. (اقتصر خطاب الخميني، مثل معظم علماء المسلمين الآخرين، على المبادىء العامة للسياسة والتنظيم المؤسسي المعروف في التراث الإسلامي، باعتبارهما المرجع النظري لقواعد العمل الخاصة بالحكومة الإسلامية المرتقبة)(١٠). على المستوى النظري البحت، يعتبر غموض البديل السياسي انعكاساً للعلاقة الملتبسة بين صورة الدولة المعروفة في التراث الإسلامي ونظيرتها الحديثة التي تطورت في الغرب. أما على المستوى الاجتماعي، فإن ذلك الالتباس هو ثمرة لتعدد المشارب في قيادة الثورة. كانت للتيار الإسلامي اليد العليا في الحركة التي أطاحت نظام الشاه. وتشكّل هذا التيار من خطين، تقليدي وحداثي، وكان هذا التنوع هو السمة السائدة خلال العقدين السابقين للثورة. طبقاً لنيك بي، وهو باحث اجتماعي إيراني، كان الحراك الديني في المرحلة السابقة للثورة، بصورة أو بأخرى، انعكاساً للتجاذب بين نمط الحياة التقليدي ـ الديني الموروث، وذلك الذي جاء في سياق الاتصال بالحداثة، وما يعبّر عنه كلّ منهما من هويّة متمايزة. في تلك الحقبة راوح رد فعل المجتمع الديني على تحدي الحداثة بين الدعوة إلى تحديث الإسلام والدعوة إلى أسلمة الحداثة. وظهرت ضمن هذين الإطارين ثلاثة مسالك رئيسة:

(٨) Esposito, John, *Islam and Politics,* (New York, 1987), p. 194.

(٩) Mohaddessin, Mohammad, *Islamic Fundamentalism: The New Global Threat,* (Washington, D.C., 1993), p. 19

(١٠) Esposito, Op. Cit., p. 195.

أ ـ مسلك نفعي يتعامل مع الإسلام كأيديولوجيا لتعبئة الجمهور ضدّ الإمبريالية.

ب ـ مسلك أيديولوجي يركّز على الإسلام كقاعدة للإصلاح السياسي والاجتماعي.

ج ـ مسلك فقهي ـ سياسي يركز على السلوكيات والأخلاقيات الدينية ويسعى إلى صونها(١١).

وبرز كل من المسالك الثلاثة ضمن إطار اجتماعي خاص؛ فالمسلك الأول كان شائعاً بين القوميين المعروفين بـ «بان إيرانيست» (Pan-Iranists)، وتبنى المسلك الثاني المثقفون الإسلاميون والشباب المتأثرون بأفكار المرحوم علي شريعتي. أما المسلك الثالث فكان سائداً بين رجال الدين وطلبة الحوزة العلمية في المدن المقدسة. ويرى ريناني، الأستاذ في جامعة أصفهان، أن هذا التقسيم هو انعكاس لظرف التحول من عصر التقاليد إلى عصر الحداثة الذي اعتبره بعض الباحثين المصدر الأول للتوتر في المجتمع الإيراني المعاصر(١٢). ويجادل ريناني في أن الثورة الإسلامية وفّرت الفرصة لحراك اجتماعي على مسارين متباينين: «شريحتان في المجتمع ثارتا على جزءين في النظام القديم: بالنسبة إلى الشريحة التقليدية، كان هدف الثورة هو إعاقة عملية التحديث التي تبناها نظام الشاه. في المقابل، ثارت الشريحة الحديثة في المجتمع غضباً من استمرار هيمنة التقاليد القديمة على الحياة السياسية رغم دعاوى التحديث التي يتبجّح بها ذلك النظام»(١٣). أدّى التباين العميق بين هاتين الرؤيتين إلى تفتيت النخبة بدلاً من اعتبار التنوع عامل إغناء لمقاربة متعددة الأبعاد ـ لكن في الوقت نفسه موحّدة ـ للقضايا الملحة، ولا سيما الكيفية التي ينبغي اتباعها في بناء النظام السياسي الجديد.

من زاوية أخرى، كان المشهد السياسي يومذاك مزدحماً بالمجموعات السياسية والأيديولوجية التي عملت جميعها، سواء من داخل مؤسّسة الدولة أو من خارجها، على

(١١) نيك بي، أ. **أيديولوجي، دين وانقلاب ايران متين**، العدد ٣ ـ ٤ (صيف ١٩٩٩م) ن.إ:
www.hawzah.net/Per/Magazine/mt/003/mt00316.htm

(١٢) أنظر مثلاً: بشيريه، حسين: **موانع توسعه سياسي در إيران**، (تهران ٢٠٠١م)، ص ١٣٣.

(١٣) رناني: **تأثير قانون أساسى بر ساختار اقتصاد سياسى إيران**، إيران (٥ أيار / مايو ٢٠٠٤م).

التأثير في القرار السياسي وترك بصماتها على صورة النظام الجديد. وهو سلوك معروف في التجارب الثورية حيث يؤدّي سقوط النظام إلى إطلاق حراك اجتماعي هائل يتجسّد في العديد من المجموعات والمنظّمات التي يسعى كل منها إلى قطف أعظم ما يمكن من ثمرات الفراغ السياسي الفعلي(١٤). في ذلك الظرف فإن عدداً كبيراً من الاستراتيجيّات والسياسات التي تبنتها النخبة الحاكمة، والذي ترك آثاراً عميقة في الحياة العامّة في المرحلة اللاحقة، لم يأتِ ثمرة مناقشات معمّقة وعلمية بقدر ما كان تمثيلاً لضغوط المجموعات السياسية والتأثير الشخصي للرجال ذوي النفوذ. ويقدم عزت الله سحابي في هذا الصدد شهادة مباشرة لرجل عاصر تلك التطوّرات وكان من الفاعلين البارزين في تلك المرحلة. وكان سحابي عضواً في مجلس الثورة الذي عينه الخميني لإدارة الصراع ضد النظام القديم، وتأسيس الدولة الجديدة، كما انتخب عضواً في المجلس الذي كلف وضع دستور الجمهورية الإسلامية، وشغل، فضلاً عن ذلك، مناصب وزارية في الحكومتين الأولى والثانية في العهد الجمهوري. وتتضمن شهادته تفاصيل الخلافات الشخصية، الأيديولوجية والثقافية، داخل النخبة الحاكمة، والكيفية التي أثّرت من خلالها مجموعات الضغط خارج النخبة الحاكمة في سياسات الحكومة. ويذكر سحابي، مثلاً، أن المسوّدة الأولى لدستور الجمهوريّة الإسلامية قد احتذت نموذج الجمهورية الفرنسية الخامسة ووضعت في اعتبارها نظاماً ديموقراطياً ليبرالياً، لكن هذه الرؤية تغيرت من ثم إلى نموذج الديموقراطية الاجتماعية، وأخيراً الثيوقراطيّة(١٥). ويشير إلى أن مسار التغيير هذا قد تأثّر بعمق بذلك النوع من الضغوط الذي أشرنا إليه، وبدرجة أقلّ بالمناقشات العلمية(١٦).

(١٤) Kamrava, Mehran, *Revolutionary Politics,* (London 1992), p. 67.

(١٥) عزت الله سحابي في اموى: **اقتصاد سياسي جمهوري اسلامي**، (تهران ٢٠٠٣م)، ص ٤٢ ـ ٤٦.

(١٦) سحابي: المصدر السابق، ص ٥١.

٢ ـ قصور الأيديولوجيا السياسية

وصل قادة الثورة الإسلامية إلى الحكم قبل أن يطوّروا أيديولوجيا سياسية قادرة على معالجة تعقيدات الانتقال من مرحلة الدعوة إلى مرحلة الدولة. طوال قرون عديدة، حافظ التشيّع على مسافة واضحة تفصله عن الدولة. وتجلّى ذلك في ارتياب مفكّريه وزعمائه الدينيين في السياسة، كما تجلى في المفاهيم والمنظورات التي تعالج مسألة السلطة والمشاركة فيها. لم تتغير النظرة المرتابة في السياسة حتى بعد انخراط التشيع في الحياة السياسية الحديثة. ويذكر دبشي، مثلاً، أنه منذ أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، وهو الوقت الذي بدأ فيه الزخم المعادي للاستعمار بالتبلور في إيران، كان التشيّع هو المضمون الذي أعطى تلك المقاومة بعدها القومي(١٧).

تجسّد التنافر التاريخي بين التشيّع والدولة في إغفال مزمن للدولة والسياسة في مدارس العلم الديني، ولهذا فإن التجربة السياسية للشيعة في ظل دولهم العديدة، كالبويهية، والحمدانية، والسربدارية، والصفوية، والقاجارية، بقيت مهملة تماماً من جانب الحوزات العلمية. لم تقتصر الحوزات على إنكار شرعيّة هذه الدول فقط، بل تجاهلتها بشكل كامل وكأنها لم تكن موجودة. ويتجلّى ذلك بصورة خاصّة في كتب الفقهاء والمراجع المعتمدة في البحث الفقهي، والتي نادراً ما أشارت، ولو عرضاً، إلى الدول الشيعية العديدة التي ظهرت خلال التاريخ، سواء في إيران أو خارجها، حتى حين تبحث مسائل ذات علاقة بالدولة والسلطة.

نتيجة لهذا الإغفال، يعتبر الفقه الشيعي فقيراً جداً في القواعد والمفاهيم الخاصّة بالدولة والسلطة السياسية. إن الكتب المتعلّقة بالنظريّة السياسية والقضايا السياسية الجارية التي نشرت ضمن الحوزات العلمية طوال العقود الثلاثة التي سبقت الثورة، هي ضئيلة كمّاً ونوعاً ولا تكاد تستحق الذكر. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الإغفال كان

(١٧) Dabashi, H., "The End of Islamic Ideology", *Social Research,* vol. 67, no. 2, (Summer, 2000), e. edition retrieved on Mar., 5, 2003, from: www.findarticles.com/p/articles/mi-m2267/is-2-67/ai-6378340.

سمة الفرعين الكبيرين في الفقه الإسلامي، السُنّي والشيعي. وقد وصف رضوان السيد مساهمة علماء الفقه المسلمين في تطوير الوعي السياسي عند أجيال المسلمين بأنها محدودة جداً[١٨]. ويرجع السبب، في رأي الشرفي، إلى انشغال الفقهاء المتقدّمين بالمثاليات المفترضة للعصر الإسلامي الأول كما تجسّد في حكم الخلفاء الراشدين، وهو انشغال أدّى فعلياً إلى «إغفال كامل للدولة في إطارها التاريخي كعالم متغير في طبيعته وديناميات‍ه»[١٩]. ترجع قلة وعي العلماء بالأبعاد المتعدّدة للعمليّة السياسية، في رأي آية الله منتظري، إلى اعتزالهم السياسة[٢٠]. يوافقه في هذا التفسير حسن الترابي، الفقيه والسياسي السوداني المعاصر[٢١]، وإلى حدّ ما رضوان السيد الذي يجادل في أن التنافر بين المؤسستين السياسية والدينية يرجع إلى عهد قديم، يسبق كثيراً بداية المواجهة بين الثقافتين الإسلامية والغربية الحديثة، كما يرى باحثون آخرون[٢٢].

يبدو أن الافتقار إلى معرفة مناسبة بمقتضيات عمل الدولة وميكانزماتها قد حمل الناشطين في التيّار الديني على التقليل من أهمّية التعقيدات الملازمة للتحول الشامل في النظام السياسي قبيل الثورة، فراوحت فكرة المشاركة في الحياة السياسية بين توجّهين: توجه تقليدي يميل إلى الاعتقاد بأن الشأن السياسي معقد جداً، وعسير، بل ووسخ، ولا يليق دخوله برجل مؤمن[٢٣]. أما الاتجاه الثاني فأعتقد بأنه يمكن أسلمة الدولة من خلال إحلال المسؤولين الصالحين محلّ أولئك الفاسدين المسيطرين على مقاليد أمورها. وكمثال على هذه الرؤية، يخاطب آية الله الخميني تلاميذه قائلاً:

(١٨) السيد، رضوان: **الجماعة والمجتمع والدولة**، بيروت ١٩٩٧م، ص ٣٦٤.

(١٩) الشرفي، عبد المجيد: مشكلة الحكم في الفكر الإسلامي الحديث، الاجتهاد، ع ١٤ (شتاء ١٩٩٢م) ٦٩-٩٣، ص ٧٠.

(٢٠) منتظري، حسين: **دراسات في ولاية الفقيه**، ج ٢، ص ٣٠٠.

(٢١) الترابي، حسن: **حوارات في الإسلام، الديمقراطيّة، الدولة، الغرب**، بيروت ١٩٩٥م، ص ١٥١.

(٢٢) السيد، رضوان: السابق، ص ٤١٢.

(٢٣) الخميني: **الحكومة الإسلامية**، ص ٧٩.

«عندما تنجحون في القضاء على أجهزة الحكم الجائر فستتمكّنون يقيناً من القيام بمسؤوليّة إدارة الحكومة وقيادة جماهير الشعب. إن برامج الحكومة والإدارة والقوانين اللازمة لها جاهزة. فالإسلام قرّر الضرائب والموارد اللازمة لإدارة البلاد، وكذلك سنّ جميع القوانين التي يحتاج إليها في ذلك. فلن تحتاجوا بعد تشكيل الحكومة إلى وضع قانون، أو لاستعارة القوانين من الآخرين كمثل الحكّام المتغربين والمبهورين بالأجانب. فكل شيء جاهز ومهيّأ. ولم يبقَ سوى برامج الوزارات التي يتم إعدادها وتنظيمها وإقرارها من خلال التعاون بين المستشارين والمعاونين المتخصّصين في المجالات المختلفة المؤتلفين في مجلس استشاري»(٢٤).

تخيّل الخميني حكومة إسلامية صغيرة الحجم، بسيطة التنظيم، واعتبر مؤسسات التشريع والقضاء الضخمة غير ضرورية. وبحسب تعبيره، سوف يقتصر تنظيم الحكومة الإسلامية على «مجلس تخطيط يضع الخطط لمختلف الوزارات من خلال أحكام الإسلام، وتحدد كيفية أداء الخدمات العامّة في جميع أنحاء البلاد من خلال هذه المخططات»(٢٥). وينطلق الخميني في هذه الرؤية من فكرة أن الأجهزة البيروقراطية الضخمة لا تعزّز أبداً كفاءة الحكومة، بل تستهلك المال من دون أن تحسن إدارة الأمور العامّة(٢٦). لقد أشرت في فصل سابق إلى أن من عيوب نظريّة السلطة في التشيّع التقليدي هو إغفالها الدور الذي تلعبه مؤسسة الدولة، وتركيزها المبالغ فيه على دور رئيس الدولة. بالإضافة إلى ذلك، ثمّة انطباع عام فحواه أن إقامة شرع الله سوف يأتي بالخيرات والبركات ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض﴾. يمكن القول بصورة عامة إن الدولة كمؤسسة قائمة بذاتها: متطلباتها، آليات عملها، القيود الراجعة إلى علاقاتها الدولية، كانت جميعها مهملة من جانب المجتمع الديني. طبقاً لإبراهيم يزدي الذي كان عضواً في مجلس الثورة ثم وزيراً للخارجية:

(٢٤) الخميني: المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٢٥) الخميني: المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢٦) الخميني: المصدر نفسه، ص ٢٢.

«قبل الثورة اعتقدنا جميعاً أننا، كمسلمين، لدينا الإجابة عن كل سؤال. اعتقدنا أن الجمهوريّة الإسلامية سوف تضمن الحريات العامّة والعدالة معاً. مثل هذه الأفكار كانت بالنسبة إلينا مسلّمات، ولم يكن لدى أيّ منا، سواء الروحانيين أو غيرهم، شكّ فيها. بعد عشرين عاماً من التجربة، اكتشفنا أن تلك القضايا لم تكن بالسهولة أو البساطة التي تخيّلناها. لقد سعينا إلى دولة لا تكون ضد الدين، دولة تحترم إيمان الشعب (..) ولم نفكّر قط في أسئلة من نوع: ما هو المقصود بأسلمة الدولة»[٢٧].

تثير المناقشة السالفة سؤالاً مشروعاً: ألا تتعارض دعوى افتقار النخبة الدينية التي قادت الثورة إلى أيديولوجيا سياسية كفوءة، مع الإقرار بالتزامهم النظري والعملي بالشريعة الإسلامية، ولا سيّما في ضوء ادعاء تلك النخبة - بل الكثير غيرها - أن الشريعة الإسلامية تمثل أيديولوجيا شاملة، قابلة للمقارنة وربما التفوّق، ضمن مقولاتها الأساسية على الأقلّ، على نظيرتها الماركسية والليبرالية؟

للإجابة عن هذا السؤال، من المفيد التمييز بين الشريعة في إطارها النظري المجرّد، والشريعة في إطارها الأيديولوجي، أي الشريعة كما تفهمها النخبة الدينية وتطبّقها. في الإطار الأول، تضم الشريعة الإسلامية منظومة من المبادئ العامة والقيم والأصول التي يفترض أن تكون مصدراً يعتمد عليه في تطوير قواعد العمل والتنظيمات والسياسات القابلة للتطبيق في واقع الحياة. كي تتحقق هذه العملية، نحتاج إلى منهج علمي للاجتهاد، متطوّر بما يكفي للتكييف والتفسير والمطابقة بين الفكرة النظرية والواقع الحياتي الجديد. بكلمة أخرى، يتوقّف الأمر على أدوات خارج إطار الشريعة نفسها، بما فيها وجود مجتهدين أكفاء من الناحية العملية. ولا تقتصر الكفاءة المقصودة هنا على العلوم الدينية المتعارف عليها في مجامع العلم الشرعي. اتساع نطاق العمل الحكومي وتنوع موارده وانعكاساته وتشابك موضوعاته، توجب بالضرورة معرفة في المستوى نفسه بموضوعات الأحكام. ويتطلّب ذلك إتقان عدد من العلوم الأخرى التي تطورت

(٢٧) يزدي، إبراهيم: **سه جمهورى**، تهران ٢٠٠١م، ص ٤٠٤.

خارج الإطار الديني، مثل علم الاقتصاد للقضايا الاقتصادية، والتربية لما يتعلّق بالتعليم، إلخ. لكي تختار الحكم المناسب لكل موضوع، تحتاج أن تعرف، وبشكل علمي، موضوع التطبيق وموقعه ضمن شبكة الحياة العامة، إضافة إلى الانعكاسات التي تترتب بالضرورة على تطبيق أحكام معيّنة على الموضوع أو غيره من الموضوعات ذات العلاقة. تنطوي الحياة الحديثة على الكثير من التشابك والتعقيد بحيث يستحيل تطبيق حكم على مورد محدّد من دون أن تنعكس آثاره على موارد أخرى، انعكاساً مباشراً أو غير مباشر. من هنا، لا ترمي دعوانا إلى مساءلة الشريعة نفسها، رغم أن هذه المساءلة غير مستثناة كلياً كما سنعرض في الفصل الخامس. نقاشنا هنا مقصور على كفاية الإطار الأيديولوجي للشريعة، وبصورة محدّدة الفقه التقليدي الذي برز خلال عملية إرساخ أسس النظام الإسلامي وتثبيتها باعتبارها المرجع الأساس لأيديولوجيا النظام السياسية[٢٨].

بقيت الشريعة معطّلة قروناً عدّة، وانكمش نطاق البحث الديني من الإطار الواسع للدين إلى الحدود الضيقة للفقه المتعلق خصوصاً بسلوك الأفراد. وثمّة اقتناع لدى عدد من الباحثين بأن الفقه التقليدي قد فقد اتصاله بالحياة الواقعية، وعلى نحو أولى بالحياة الحديثة ومجرياتها[٢٩]. وبحسَب ما رأى الحكيمي، الأستاذ البارز في حوزة قم، إن الناظر إلى بحوث الفقهاء «يظن أن الإسلام دين لا صلة له بالحياة البشرية المتطوّرة وبالإدارة والسياسة والحركات البنّاءة في العلم والاقتصاد والقضايا الملموسة الجارية في المجتمع والحياة»[٣٠]. ومن هنا يمكن القول إن الاعتماد على الفقه التقليدي قاعدة للأيديولوجيا السياسية للنظام الإسلامي الجديد، كان نقطة ضعفها الرئيسة.

(٢٨) رفسنجاني، علي أكبر هاشمي: **عبور از بحران** (تهران ١٩٩٩م) ص ٦٠.

(٢٩) شبستري، محمد مجتهد: **نقدى بر قراءات رسمى از دين**، (تهران ٢٠٠٠م) ص ٦٥.

(٣٠) محمد، محمد وعلي الحكيمي، الحياة (قم ١٩٨٧م)، ج ٢، ص ٣٥٦.

صعود النموذج الثوري

خلافاً للثورات المخطّط لها التي تقوم على مجموعات منظّمة، فإن أيديولوجيا الثورة الشعبية العفوية «لا تأخذ شكلها النهائي إلا بعد اتضاح المنتصر القطعي فيها وسيطرته الكاملة على مقاليد البلاد»(٣١). ولهذا فإن الشعارات التي تطرح خلال الثورة وفور انتصارها، باعتبارها أهدافاً للحركة الثورية، هي، في أفضل الحالات، مجرد وعود ضبابية تسمح عموميتها بتفسيرات شتّى، تتعارض أحياناً في مؤدياتها ونتائجها «تعارضاً هو في الأساس ثمرة الطبيعة الانفجارية للثورة نفسها أكثر مما هو ثمرة لتحكم فريق معين في تحولاتها»(٣٢). لم تكن الثورة الإسلامية استثناء من هذه القاعدة، فقد صعدت إلى سطح الأحداث فجأة ومن دون أن يخطط لها أحد أو يهيىء مقدماتها، كما يقول نور بخش، الحاكم السابق للبنك المركزي:

«لم يتوقّع أحد أن تنتصر الثورة في مثل هذا الوقت القصير، ولهذا فإن أحداً لم يسع بجد إلى إعداد المنظومة النظرية التي يفترض أن تكون مرجعاً للتنظيم الإداري الجديد للبلاد. فيما يتعلق بالاقتصاد فإن اطلاع بعضنا على نظرياته كان في الغالب ثمرة ميول شخصية للبحث في الاقتصاد وبعض جوانب الاقتصاد الإسلامي. ما عدا ذلك، لم يكن ثمّة سعي جدّي يتجاوز هذا المستوى»(٣٣).

في غياب نظريّة جاهزة، كان على قادة الثورة اللجوء إلى المنهج التجريبي، أي تطوير هوية النظام وشكله الفعلي من خلال الممارسة والتعلّم من الأخطاء(٣٤). وزاد الأمر سوءاً أن هذه العمليّة قد جرت وسط ظروف حرجة: حصار اقتصادي وسياسي فرضته الولايات المتّحدة الأميركية بعد احتلال سفارتها في طهران، إلى جانب حرب ضروس

(٣١) Kamrava, Op. Cit., p. 35.

(٣٢) Kamrava, ibid., p. 73.

(٣٣) محسن نوربخش، في اموي: المصدر السابق، ص ٦٢.

(٣٤) رفيع بور: **توسعه وتضاد**، (تهران ١٩٩٨ م) ص ١٢٤.

شنّها العراق منذ أيلول / سبتمبر من العام ١٩٨٠م وعطّلت الجزء الأعظم من صادرات البترول الإيراني وما توفّرها من عوائد.

استوعب الخميني حقيقة أن الافتقار إلى أيديولوجيا مناسبة قد يترك آثاراً بعيدة المدى، فرفض بلا تردّد مقترحاً قدّمه بعض معاونيه لاعتماد الحكم المباشر من دون دستور فترة انتقالية تدوم عشرين عاماً، يجري خلالها بناء النظام الإسلامي[٣٥]. وأعتقد أن القرار الحاسم للخميني بالانتهاء من صوغ الأساس الدستوري للنظام كان حجر الأساس الذي قام عليه بناء الدولة الجديدة. ومع دستور العام ١٩٨٠م، أصبحت لدى النظام الإسلامي هويّة محددة، من حيث الشكل على الأقل، وقاعدة راسخة لضمان الاستقرار والاستمرار. حصل الدستور على موافقة تقرب من الإجماع في استفتاء شعبي، أعقبته انتخابات عامة لتعيين رئيس الجمهوريّة ومجلس الشورى. وقد جرت كل هذه التطورات المهمة قبل أن ينهي النظام الجديد عامه الثاني، وهو ما يعتبر قياسياً مقارنة بالثورات المماثلة الأخرى. لو تواصل هذا المسار بالطريقة عينها، أي بالعودة إلى الرأي العام، وبالدرجة عينها من الحسم والجدّية، فإن النظام الإسلامي كان سيكمل على الأرجح ما تبقى من المهمّات أمامه، ولا سيّما صوغ أيديولوجيّته السياسية وبالتالي هويّته النهائية. لا تحتاج أهمية هذه الخطوة إلى كثير بيان؛ فصوغ أيديولوجيا النظام من خلال الحوار مع الرأي العام كان سيكفل تطوّر الإجماع على الشكل القانوني للنظام، كما رأينا في الاستفتاء على الدستور، إلى إجماع على مضمونه الثقافي والقيمي والسياسي. لكن الافتقار إلى هذا النوع من الإجماع يمثل أبرز عوائق التطور المنشود. ونشير هنا خصوصاً إلى التوافق بين الجمهور والنخبة على المعاني التطبيقية للمبادئ التي قررها الدستور، ولا سيّما كيفيّة تطبيق مبادئ الشريعة في الحياة العامة، والحقوق الدستورية للمواطنين، ومصادر السلطة وحدودها إلخ. وأعتقد بأن وجود هذه النواقص هو السبب الذي جعل الخلاف بين الأجنحة السياسية المختلفة لا يتوقّف عند حدود توزيع السلطة

(٣٥) يزدي، إبراهيم؛ المصدر السابق، ص ٤٢١.

وصنع القرار، كما هو الحال في النظم الديموقراطية، بل يتعدّاها في كثير من الحالات إلى أساسات النظام نفسه.

خلال العقد الأول بعد الثورة الإسلامية، كانت الصبغة العامّة للنظام يسارية. ويرجع هذا إلى نجاح اليسار الديني في كسب الصراع على النفوذ الذي تفجر بين عامي ١٩٨٠م و١٩٨٣م. خلال هذه الفترة، قام «خطّ الإمام»، وهو تحالف عريض يسيطر عليه رجال الدين، بحملة تستهدف تشديد قبضته على مقاليد السلطة من خلال حذف جميع منافسيه السياسيين أو تهميشهم. جمع خط الإمام بين صفوفه ثلاثة اتجاهات أساسية: تيّاراً براغماتياً صغير الحجم لكنّه قوي التأثير، وتيّاراً تقليدياً يضمّ رجال دين متوسطي الرتبة وبعض تجار السوق القديم (البازار) وحرفيّيه، وتيّاراً يسارياً كبير الحجم لكنّه غير موحّد، يضمّ مجموعات صغيرة وعدداً كبيراً من الناشطين. خلال عملية تثبيت النظام، نجح التيار الثالث في فرض سيطرته على المسرح السياسي، وأصبحت مفاهيمه هي الموجهة لحركة النظام في المرحلة التأسيسية. ينبغي الإشارة هنا إلى أن تصنيف التيّارات الإيرانية إلى يسار ويمين يأخذ في الاعتبار الشروط الخاصة بالبيئة السياسية في هذا البلد، وخاصّة أن معظم الباحثين يميل إلى التحفظ عن مقارنة هذه التيارات بنظيراتها في العالم[٣٦]. على النسق نفسه، إن استراتيجية التخطيط المركزي للاقتصاد، والتي جرى تبنّيها خلال العقد الأول بعد الثورة، ينبغي ألا تفهم على أنها تبن للاشتراكية، فالأخيرة لم تكن مقبولة من أيّ طرف في المجتمع الديني الإيراني[٣٧]. والمرجّح أن هيمنة الاتجاه اليساري كانت ثمرة انتشار تفسيرات حركية للتشيّع تستوحي المشاعر المضادة للإمبريالية التي انتشرت في المجتمع الإيراني خلال السبعينيات. وبلغ هذا الاتجاه ذروته بعد تبنيّ عدد من المفاهيم التي يدعو إليها وإدراجها في الدستور.

(٣٦) Buchta, Wilfried, *Who Rules Iran,* (Washington DC, 2000), p. 11.

(٣٧) Hunter, S. & Newsom, D., *Iran after Khomeini,* (New York, 1992), p. 63.

يمثّل دستور العام ١٩٨٠م الوثيقة الأشمل للأيديولوجيا السياسية للجمهوريّة الإسلامية. وقد ضمّ في ديباجته ومواده المائة والخمس والسبعين (١٧٧ مادة بعد تعديلات ١٩٨٩م) صورة شبه كاملة للنظام الذي تخيّلته النخبة الحاكمة في تلك الحقبة المبكرة من تاريخ النظام. حدّد الدستور الهدف الأسمى للنظام في «إيجاد الظروف الملائمة لتكامل الإنسان طبقاً للقيم الرفيعة والكونية للإسلام»[٣٨]. وقرر أن الطريق إلى هذه الغاية يتمثل في تحرير الإنسان من كلّ أشكال الاستبداد و«تمكين الشعب من تقرير مصيره بنفسه من أجل الانتهاء كلّياً من نظام التسلّط». وعلى المستوى السياسي، أقرّ الدستور بحقّ الشعب في المشاركة الكاملة في العملية السياسية:

يوفر الدستور الأرضيّة اللازمة لمشاركة جميع عناصر المجتمع في جميع مراحل اتخاذ القرار وفي القرارات التي يتوقّف عليها مصير البلاد. بهذه الصورة، وضمن مسيرة التطوّر الإنساني باتجاه الكمال، سيكون كل فرد شريكاً في قيادة المجتمع ومسؤولاً عن نموه وتقدمه. وفي هذا الإطار نفسه تكمن إمكانيّة تحقيق حكومة المستضعفين في الأرض «ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمّة ونجعلهم الوارثين».

يوسّع الدستور مهمة الثورة إلى ما يتجاوز الحدود الإقليمية الإيرانية، فيؤكّد «استمرار الثورة على المستوى الوطني والخارجي»، والكفاح مع «بقيّة الحركات الإسلامية والشعبية لتمهيد الطريق لتشكيل مجتمع كوني واحد» و«الكفاح لتحرير جميع الشعوب المحرومة والمظلومة في العالم». ويحدد البند الثالث مجموعة مهمات ينبغي للجمهوريّة الإسلامية أن تقوم بها، ومن بينها:

* إزالة جميع صور الاستبداد والتفرّد واحتكار السلطة، والنفوذ الأجنبي.

* توفير الحريات الاجتماعية والسياسية، والمشاركة العامّة لجميع أبناء الشعب في تقرير مستقبلهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

(٣٨) هذه الففرة وكل الفقرات المحصورة بين مزدوجين مستلة من ديباجة دستور الجمهورية الإسلامية. لتفاصيل إضافية حول الموضوع، أنظر:

Amuzegar, Jahangir, *Iran Econmy under the Islamic Republic,* (London, 1993), p. 26.

* اجتثاث التميز والعمل على توفير المساواة في الفرص بين الجميع في شتّى المجالات.

* إقامة اقتصاد سليم وعادل وفقاً للمعايير الإسلامية من أجل توفير الرفاهيّة والتخلّص من الفقر وإنهاء الحرمان على مستوى الغذاء والسكن والعمل والصحّة والتأمين الاجتماعي.

* العمل لتحقيق الاكتفاء الذاتي في مجالات العلوم والتكنولوجيا والصناعة والزراعة والدفاع وغيرها[٣٩].

البارادايم الثوري في ميدان العمل

ثمّة خمسة مبادئ تتكرر في ثنايا الدستور وخطب الخميني وبياناته، وتشكّل جوهر الأيديولوجيا السياسية للنظام الإسلامي كما صيغت في مرحلته التأسيسية. هذه المبادئ هي: الإسلام، العدالة، المشاركة الشعبية، الاستقلال، التجديد. شكّلت هذه المبادئ، في صيغها المجرّدة محور إجماع بين سائر أطراف النخبة الثورية، لكن هذا الإجماع لم يمتدّ، لسوء الحظّ، إلى المستوى العملي، لا سيما في كيفية تحقق مفاهيمها من خلال القوانين وسياسات الحكومة. ومنذ أوائل الثمانينيات حتى الآن، جعلت التفسيرات المتغايرة كلاً من المبادئ الخمسة محوراً للنزاع بين أجنحة النظام. سوف أناقش في الصفحات التالية كيف جرى فهم فكرة العدالة، وكيف طُبّقت من خلال مسارين أساسيين من مسارات الحياة العامّة: إدارة الاقتصاد الوطني والمشاركة السياسية. وتهدف هذه المناقشة إلى تقديم مثال تطبيقي عن بدايات تطوّر النموذج الثوري ومساره.

كان مفهوم العدالة الاجتماعية ولا يزال عنصراً ثابتاً في جميع النقاشات الفلسفية والسياسية منذ أقدم العصور. ومن دون الاستغراق في الجدالات حول أبعاد المفهوم

(٣٩) هذه الفقرة بكاملها هي تلخيص للمادّة الثالثة من دستور الجمهوريّة الإسلامية.

ومدلولاته المختلفة، ما يهمّنا هنا هو وظيفته الرئيسة، أي معايرة النشاطات الحيوية للمجتمع والدولة من حيث قابليتها أو عدم قابليتها لتحقيق العدل بين المواطنين. وضمن هذا الإطار، يُفترض أن يتّخذ تحقيق العدالة الاجتماعية هدفاً أول للبرامج والسياسات والأعمال التي تنطوي على توزيع الموارد المشتركة والامتيازات وتنظيم المؤسسات العامة وما إلى ذلك. من المفيد الإشارة إلى أن كثرة الجدل حول العدالة الاجتماعية لم تؤدّ إلى ظهور تعريف متّفق عليه لمفهومها، ما يدخل فيه وما يخرج منه. ولهذا اقترح ديفيد ميلر أن ينظر إليه ضمن الإطار الأوسع لمفهوم العدل بمعناه العام(٤٠). مالت النقاشات المبكرة للمفهوم إلى ربطه بالإرادة الإلهية واعتبار المجتمع العادل تجسيداً لإرادة الله. أما النقاشات المتأخّرة فقد عالجت المفهوم في إطار القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي. ومنذ وقت قريب نسبياً، انحصر الجدل بين مفهومين، ينتمي أحدهما إلى المدارس الاشتراكية على اختلافها، وينتمي الآخر إلى النموذج الليبرالي. وقد جادل ميلر في أن التفاوت في مفهوم العدالة يرجع في المقام الأول إلى نوعية التنظيم الاجتماعي، أي أن غياب مفهوم كوني واحد للعدالة الاجتماعية يعود إلى وجود مفاهيم محلية في كلّ مجتمع، هي نتاج نمط الحياة ونظام العلاقات الخاص بذلك المجتمع. وفي هذا الإطار، يبني ملير نقاشه على المفهوم الليبرالي الغربي فيقسم التنظيمات الاجتماعية إلى ثلاثة أنواع: البدائية، والطبقية، وتلك التي تتبع نظام السوق، ويعتبر، كلاً منها إطاراً لمفهوم خاص للعدالة. وبحسب تعبيره، إن «كلّ بنية اجتماعية تولّد نمطاً متميّزاً من العلاقات البينية التي تؤسس بدورها لطريقة خاصة في مفاضلة الأشخاص وتقويمهم وتقرير الكيفيّة التي يجري على أساسها توزيع المنافع بين عناصر المجتمع»(٤١). ويعتبر الليبراليون نموذج اقتصاد السوق نظاماً عادلاً لتوزيع السلع والخدمات والمنافع. وقد تعرّض هذا المفهوم للنقد من جانب العديد من الباحثين، لا

(٤٠) Miller, David. *Social Justice,* (Oxford, 1979), p. 17.

(٤١) Miller, ibid., p. 255.

سيما الذين اهتمّوا بالرابطة الاجتماعية وما يترتّب عليها من مسؤوليات، باعتبارها جزءاً من مفهوم العدالة الكلّي. وفي هذا الإطار، استقطبت نظرية جون راول اهتماماً خاصاً في أوساط الباحثين نظراً إلى ربطها بين المساواة في الفرص والإنصاف في توزيع الموارد. انطلق راول من الأساس التعاقدي للعدالة، ودعا إلى التركيز على مفهوم الإنصاف باعتباره جوهر هذا المفهوم(٤٢). وهو يرى أن السمة النفعية المتأصّلة في النموذج الليبرالي الكلاسيكي تتعارض مع منطلقه الفرداني الذي يقرّر للفرد حقّاً أصلياً مؤسساً على قيمة العدالة، يجب على المجتمع صيانته، وعدم تجاوزه أو التفريط فيه حتى لو كان هذا التجاوز من أجل الخير الاجتماعي العام(٤٣). خلافاً لنموذج السوق الحرّة في معناه الليبرالي الصرف، يجادل راول في أن المجتمع العادل ينبغي له أن يضمن توافر معيارين أساسيين: أن يتساوى جميع المواطنين في التمتّع بالحرّيات الأساسية، وفي حالة وجود تمايز اقتصادي أو اجتماعي، فإن توزيع المنافع الاجتماعية يجب أن يعطي الشرائح الأضعف الأولويّة.

يجب أن يقوم التنظيم الاجتماعي على نحو يضمن حصول الشرائح الأضعف في المجتمع على الحدّ الأقصى الممكن من الموارد التي تمكّن أعضاءها، مثل كلّ المواطنين الآخرين، من استثمار الحرّيات الأساسية المتاحة. وبناءً على هذا، إن تمكين أعضاء المجتمع من الاستفادة المتساوية من الموارد والحرّيات المتاحة هو أحد التطبيقات الأساسية لمبدأ العدالة الاجتماعية(٤٤).

على نحو مماثل، يحتلّ مبدأ العدالة مقاماً رفيعاً في الفكر الإسلامي. ويعتقد الشيعة أن العدل هو واحد من أصول الدين الخمسة(٤٥). واعتبره المرحوم مطهّري جوهر كل

(٤٢) Iatridis, Demetrius, *Social Justice and the Welfare State in Central and Eastern Europe: The Impact of Privatization,* (London, 2000), p. 8.

(٤٣) Miller, Op. Cit., p. 40.

(٤٤) Rawls, John, *Political Liberalism,* (New York 1993), p. 326.

(٤٥) تضمّ الأصول الأربعة الأخرى: الإيمان بالتوحيد، النبوة، الإمامة، المعاد.

التعاليم الدينية؛ فهو يساوي من حيث الرتبة الإيمان بوحدانية الله، وهو الأساس للاعتقاد بالمعاد، كما أنه علّة إرسال الرسل وتعيين الأئمة. وهو، إلى ذلك، معيار كمال الإنسان وسلامة المجتمع(٤٦). في سياق مماثل، يقرّر زعيم الجمهورية الإسلامية السيد علي خامنئي أن ضمان العدل والإنصاف هو الدافع الأكثر إلحاحاً لقيام النظام الإسلامي(٤٧). ويقوم النظام العادل، في رأيه، على ثلاث قواعد هي: القوانين العادلة، والإداريين العدول، والمشاركة الشعبية الناشطة. طبقاً لهذه الرؤية فإن «القوانين الوحيدة التي يمكن وصفها بالعدل هي قوانين الإسلام، فهي نازلة من عند الله الذي يملك المعرفة الكاملة والمطلقة بالعالم»(٤٨).

على الرغم من تلك المكانة الرفيعة للعدل الاجتماعي في التراث الديني، إن تطبيقه من خلال سياسات الدولة ومؤسساتها، والنظام الاجتماعي بشكل عام، لا ينسجم مع التشديد اللفظي عليه. وأظن أن التباين بين الفكرة النظرية والتطبيق هو ثمرة غياب الأيديولوجيا الكفوءة التي، لو وجدت، لوفّرت الفرصة لمسار تصاعدي نحو مأسسة العدالة الاجتماعية في النظام الإسلامي. سوف يكون هذا التباين موضع نقاش موسّع في الصفحات التالية التي سنعرض فيها كيف جرى تطبيق مفهوم العدالة الاجتماعية من خلال بعدين محدّدين هما التنظيم الاقتصادي والمشاركة السياسية.

إدارة الاقتصاد

يظهر لي أن ثلاثة عوامل قد أسهمت في تشكيل فكرة التوزيع العادل للموارد التي تبنّتها النخبة الثورية في مطلع الثمانينيات: أولها النموذج التقليدي للتنظيم الاجتماعي

(٤٦) مطهري، مرتضى: عدل الهي (تهران ١٩٩٣م)، ص ٣٧.

(٤٧) خامنئي، علي: بيان في الذكرى الأولى لوفاة آية الله الخميني (٣١ أيار / مايو ١٩٩٠م). روجع في ٢ تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠٠٤م:

www.wilayah.net/pr/bayanat/speeches/68-69/bayan342.htmlink1439.

(٤٨) خامنئي، علي: خطبة الجمعة (٢٧ آذار / مارس ١٩٨٠م)، روجع في ٢ تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠٠٤م:

www.hwzah.net/per/e/ef/efc/efcb/efcbw/efcbw.htm

الذي ينظر إلى المجتمع كجمع من صغار المنتجين الذين يملك كلّ منهم وسائل إنتاجه «ورشة أو معملاً أو مزرعة أو متجراً أو حرفة إلخ...». في هذا النموذج، الإنتاج الواسع النطاق وعلاقات العمل القائمة على الأجر غير موجودة(٤٩). العامل الثاني هو التجربة السلبية للنظام الملكي السابق، ولا سيما تفضيله للطبقة العليا والمدن الكبرى في توزيع الموارد الوطنية. ويفهم هذا من حقيقة أن المصدر الأول للدخل الوطني، أي البترول، بقي منذ اكتشافه في يد الدولة. وطبقاً لبارسا، كان نحو ٨٥٪ من الشركات الكبرى في البلاد في العام ١٩٧٤م في يد ٤٧ عائلة، من بينها عشر عائلات كانت تسيطر على ٣٩٠ شركة، بمعدّل يراوح بين ١٠ و٧٤ شركة لكلّ منها. وكانت العائلة المالكة تسيطر بمفردها على ١٣٧ من بين ٥٣٧ شركة كبرى في إيران(٥٠). أما العامل الثالث فهو الانطباع العام الذي يربط بين غياب العدالة في ظلّ النظام السابق وتبنّيه نظام اقتصاد السوق وروابطه الوثيقة مع السوق الدولية(٥١).

ويظهر لي أن التأثير العميق لهذه العوامل في النخبة والجمهور العام هو نتاج لما افترض أنه فراغ أيديولوجي، أي غياب الأيديولوجيا السياسية التي يمكن على أساسها تطوير حلول فعّالة لإخراج المجتمع الإيراني من أزماته الاقتصادية. ويبدو أن بعض أعضاء النخبة قد شعر بهذا الفراغ، وإنْ في وقت متأخّر نسبياً. وبحسب وصف السيد روغني زنجاني، وهو اقتصادي ووزير سابق:

«إضافة إلى ندرة المؤهلات الإدارية في صفوف القوى الثورية، كنّا نعاني مشكلة أعمق على مستوى النظريّة. لقد تطوّر النظام الرأسمالي من خلال تفاعل منتظم بين النظريّة وتطبيقاتها. واتخذ تطوّر النظام الاشتراكي المسار نفسه. بالمقارنة فإن الاقتصاد الإسلامي، كما تصوره دستور الجمهورية الإسلامية، لم يحصل على فرصة للتفاعل مع

(٤٩) Bashiryeh, Hossein, *The State and Revolution iun Iran,* (London 1984), p. 174.

(٥٠) Parsa, Misagh, "Economic Development and Political Transformation", *Theory and Society,* vol. 14, no. 5, (Sep., 1985) 623 - 675, p. 668.

(٥١) خاموشي، علي تقي «رئيس غرفة التجارة الإيرانية ونائب سابق»: مقابلة مع صحيفة، إيران، (٣ آب / أغسطس ٢٠٠٢م).

مجريات الحياة، وهذا يشمل أصوله النظرية والأشخاص الذين وضعوه وطبّقوه. وفي النتيجة، بقيت نظريّة الاقتصاد الإسلامي أفكاراً مجردة وبعيدة عن الحقائق القائمة في البلاد»(٥٢).

لفترة وجيزة، كان ثمة شعور بأن نظريّة «الاقتصاد التوحيدي» التي اقترحها أبو الحسن بني صدر، الرئيس الأول للجمهورية الإيرانية، يمكن أن تشكّل أساساً مناسباً لنظام اقتصادي جديد. لكن هذه النظريّة ضاعت في زحام الأحداث والفوضى السياسية التي طبعت المرحلة المبكرة من تاريخ الثورة. وعلى أيّ حال، يصعب اعتبار هذه النظريّة أساساً متكاملاً لنموذج اقتصادي خاص، فهي وضعت أساساً كنقد للاقتصاد الأُحادي الإنتاج «الاقتصاد المعتمد على البترول» والتبعية المفرطة للسوق الدولية. نشير أيضاً إلى أن رؤية بني صدر في تلك المرحلة كانت أكثر ميلاً إلى النموذج الاشتراكي للملكيّة والعمل؛ فهو، مثلاً، ينكر فكرة الملكيّة المطلقة المعروفة في الاقتصاد الرأسمالي، ويجادل بأنها حقّ خاص لله تعالى دون البشر: «ما يسمح به الإسلام هو فقط حقّ ملكيّة الجهد والإنتاج، وهو حقّ نسبي»(٥٣). إضافة إلى كتابات بني صدر، كتب آخرون حول القيم الإسلامية المتعلقة بالاقتصاد، لكن أيّاً من هذه الكتابات لا يمكن اعتباره أساساً لنموذج اقتصادي كالنماذج المعروفة في العالم.

نتيجة للافتقار إلى نظريّة متكاملة في الاقتصاد، مال الإيرانيون إلى الأخذ بنظام التخطيط المركزي الذي يسمح للدولة بالسيطرة المباشرة على السوق كوسيلة لضمان التوزيع العادل للموارد. وجرى في هذا الإطار اعتماد أسلوب التوزيع المباشر لما يملكه أغنياء المجتمع على فقرائه كوسيلة لتحقيق المساواة الاقتصادية. ورغم الإشكالات التي تحيط بهذا الأسلوب، لم يكن عسيراً قبوله من جانب عامة الناس ورجال الدين، خاصة أنه يحاكي، من حيث الظاهر على الأقلّ، الفهم السائد في المجتمع الديني، والذي

(٥٢) زنجاني، في اموى: المصدر السابق، ص ١٤٤.

(٥٣) Cited in Bashiriyeh, Op. Cit., p. 72.

يسنده تراث راسخ، مثل الرواية المنسوبة إلى الإمام علي بن أبي طالب، والتي يُكثر ترديدها الخطباء والروحانيون كدليل على اهتمام الإسلام بتحقيق العدل بين الناس. تقول هذه الرواية «إن الله سبحانه فرض في أموال الأغنياء أقوات الفقراء، فما جاع فقير إلا بما متع به غني، والله تعالى سائلهم عن ذلك»[٥٤]. إضافة إلى ذلك، تتشابه فكرة التوزيع المباشر في بعض الوجوه، مع الآلية المعروفة للتكافل الاجتماعي المتضمنة في الواجبات المالية الدينية (الخمس والزكاة). وطبقاً لهذه الآلية، ما بين اثنين ونصف بالمائة وعشرين بالمائة من العوائد الإضافية السنوية للأفراد ينبغي أن يعاد توزيعها على الفقراء والمساكين وذوي الحاجة. ولا نعلم إذا كانت النخبة السياسية قد فكّرت في إدراج آلية الزكاة والخمس ضمن المنهج الاقتصادي الحكومي في تلك الحقبة المبكرة، لكن ثمّة إشارات إلى هذا الاحتمال في حديث للخميني يتضمّن انتقاداً لبعض الروحانيين الذين عارضوا قراراً حكومياً بفرض ضرائب جديدة، بناءً على أن أيّة ضريبة أخرى غير الخمس والزكاة لن تكون شرعية[٥٥].

لقي قرار الحكومة التدخل في السوق معارضة من جانب عدد من رجال الدين وزعماء البازار، نظراً إلى كونه يخرق، ضمنياً على الأقلّ، حقّ الملكيّة الفردية والتعاقد الحرّ، وكلاهما من القواعد الراسخة في التراث الإسلامي، والتي ترتبط، من حيث تكييفها القيمي والقانوني، بالأفراد وليس بالمجتمع . من أجل تجاوز هذا الإشكال، لجأت النخبة الحاكمة إلى «الأحكام الثانوية»، وهي قواعد في الفقه الإسلامي يمكن استخدامها في حالات الاضطرار. طبقاً لهذه القواعد، يُخوّل الحاكم الشرعي إصدار أحكام لها قوّة القانون بالاعتماد على تشخيصه الخاص للمصالح العامة، ومن دون الرجوع إلى قواعد العمل الجارية في الظروف الاعتيادية. من الواضح أن الدافع الرئيس وراء هذا التوجه هو اقتناع النخبة بأن النظريّات الفقهية

(٥٤) الشريف الرضي: **نهج البلاغة**، تحقيق صبحي الصالح (قم ١٩٧٥م) ص ٥٣٣.

(٥٥) تبريزي، موسوي: جايگاه حكومت در انديشه امام، متين (شتاء ١٩٩٨م) ن.إ.، روجع في ١٠ آذار/ مارس ٢٠٠٣:
www.hawzah.net/Per/Magazine/MT/001/mt00116.htm.

أنظر أيضاً الخميني: **صحيفه نور**، ج ١٨، ص ١٨٦.

المتوافرة غير قادرة على استيعاب الحاجات الحرجة للدولة ومعالجتها في تلك المرحلة. من هنا، أرادت فرض اجتهاداتها الشخصية على إدارة التحول مما كان يعتبر نظاماً اقتصادياً ظالماً وتابعاً للأجنبي إلى نظام إسلامي عادل ومستقل. من أبرز من عارضوا توجّه الحكومة هذا، آية الله كلبايكاني، وهو مرجع ديني بارز يحتلّ المرتبة الثانية بعد الخميني في هيكل المؤسسة الدينية. فقد وجّه رسائل إلى آية الله الخميني ونواب البرلمان يحذّرهم فيها من أن الإفراط في الرجوع إلى الأحكام الثانوية قد يهزّ أركان الشريعة المقدّسة[٥٦].

مَثُلَت بداية التوجّه الحكومي إلى الاقتصاد المركزي في حملة تأميم الشركات الكبرى وإعادة توزيع الأراضي. في حزيران / يونيو من العام ١٩٧٩م، صادرت الحكومة جميع الوحدات المصرفية العاملة في البلاد والبالغ عددها ٣٦ مصرفاً، تبعتها مصادرة غالبيّة الشركات الكبرى العاملة في مجال الهندسة، والزراعة، والبناء، والتأمين، والنقل، والتوزيع[٥٧]. وطبقاً لبعض التقارير جرى تأميم ما يصل إلى ٥٨٠ وحدة صناعية حتى آذار / مارس من العام ١٩٨٣م[٥٨]. وذكر تقرير لهيئة الصناعات الوطنية التي أوكلت إليها إدارة عدد من المشروعات المصادرة، أنه في العام ١٩٨٠م كانت الهيئة تدير ٥٦٤ وحدة صناعية يعمل فيها ١٨٥,٠٠٠ عامل[٥٩]. أما بنياد مستضعفين، وهو الهيئة التي تولّت الإشراف على الأملاك المصادرة من العائلة المالكة، فقد قال إن الوحدات الخاضعة لإدارته قد بلغت ٤٠٠ مشروع في العام ١٩٨٢م[٦٠]، وثمة ١٧٧ مشروعاً آخر وضعت تحت إدارة بنياد شهيد، وهو هيئة تهتمّ بشهداء الثورة ومصابيها وعائلاتهم[٦١]. وفي الإجمال، قُدّر

(٥٦) حجاريان، سعيد: **از شاهد قدسى تا شاهد بازارى**، (تهران ٢٠٠١م)، ص ٢٩٦.

(٥٧) رشيدي، علي: **اقتصاد مردمسالار**، (تهران ١٩٩٧م) ص.ص ٥٨ ـ ٦٣.

(٥٨) رشيدي: المصدر السابق، ص ٦٩.

(٥٩) جنان صفت، م: **صنعت إيران بس از بهمن ٥٧**، همشهرى (٢٠ أيار / مايو ٢٠٠٢م).

(٦٠) جنان صفت: المصدر السابق.

(٦١) مدني، امير: **موانع توسعة اقتصادى إيران** (تهران ١٩٩٥م)، ص ١٤٢. وطبقاً لتصريحات آل إسحق، مدير عام بنياد مستضعفان، تضمّنت أملاك المؤسسة في العام ٢٠٠٣م نحو ٣٨٤ منشأة تعمل في مجالات الصناعة، والمواصلات، الهندسة المدنية، والسياحة، والزراعة، والتجارة والتوزيع، والمالية، بقوّة عمل تصل إلى ٦٠,٠٠٠ موظّف. آل إسحق، تصريحات لصحيفة إيران (٤ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٣م).

مجموع الأعمال التي صودرت في إطار برنامج التحوّل الاقتصادي بما يعادل ٣١,٢ ٪ من الاستثمار الإجمالي الخاص في البلاد[٦٢].

تقدم سياسة توزيع الأراضي مثالاً آخر على الغموض الأيديولوجي والفوضى السياسية التي وسمت تلك المرحلة التأسيسية، والتي أثمرت تبنّي الكثير من السياسات التي أثّرت في مسار البلاد زمناً طويلاً من دون أن تكون قد بنيت على أرضية علمية متينة، ومن دون دراسة انعكاساتها على مختلف الأبعاد. لم يتّخذ قرار توزيع الأراضي في الدوائر الحكومية في العاصمة، بل في المزارع والقرى. ففي ذروة الحركة الثورية، بادر الفلاحون إلى الاستيلاء على أملاك رجال العهد البائد التي كانوا يعملون فيها، وأعادوا تقسيمها فيما بينهم. ولا ندري إن كان قادة الثورة قد استقبلوا هذا التحرّك بتعاطف أم وجدوه واقعاً مفروضاً لا يمكن معارضته. ويرجّح أن يكون هذا التحرّك قد فاجأهم[٦٣] ووضعهم وجهاً لوجه أمام تحدٍّ جديد يتعلّق بتحديد مفهومهم الخاص للعدالة الاجتماعية: احترام الملكيّة الخاصة أو القبول بتوزيع الأملاك الكبرى[٦٤]. اضطرّت الحكومة إثْر تحرّك الفلاحين ذاك، إلى وضع إطار قانوني للتعامل مع الوضع الجديد، فأصدرت في نيسان / إبريل من العام ١٩٨٠م قانون «تحويل الأراضي وإحياؤها» الذي وعد بتوزيع واسع النطاق للأراضي المملوكة من الدولة، إضافة إلى الأراضي الموات المملوكة من الأفراد[٦٥]. وقد أثار الصنف الأخير غضب رجال الدين التقليديين، لا سيما آية الله كلبايكاني الذي مارس ضغطاً على الخميني حمله على إيقاف أيّة مصادرات جديدة قبل إعادة النظر في القانون المذكور[٦٦]. ومنذ ذلك الحين، بقي مصير الإصلاح الزراعي غامضاً حتى العام ١٩٨٣م

(٦٢) جنان صفت، المصدر السابق.

(٦٣) Farazmand, Ali, *The State, Bureaucracy, and Revulution in Modern Iran,* (London, 1989), p. 206.

(٦٤) Hunter and Newsom, Op. Cit., pp. 62 - 3.

(٦٥) يتوافر نصّ القانون المذكور على الموقع الإلكتروني لوزارة الزراعة الإيرانية:

www.frw.org.ir/fa/saruquz/darburc-suzmun/maijmooe-qavunin/13%9.htm.

(٦٦) واقعيّتها وقضاوتها (المؤلّف غير معروف، والأرجح أنه مساعد لآية الله منتظري، كتب للدفاع عن مواقفه والردّ على الاتهامات الموجهة إليه). ن.إ: روجع في تموز / يوليو ٢٠٠٤م:

www.Montazeri.ws/farsi/vageiat/html/0010.htm0078.

حين أجاز البرلمان قانوناً معتدلاً نسبياً، ولا سيما لجهة الأخذ في الاعتبار التحفظات التي عبّر عنها كبار الملاك والزعماء الدينيون[٦٧]. ويمكن القول بصورة إجمالية إن القانون الجديد، إضافة إلى مجموع سياسات التمليك التي أقرّت منذ قيام الثورة، قد عالج، جزئياً على الأقلّ، مشكلة تاريخية في الريف الإيراني تعود إلى سيطرة عدد صغير من كبار الملاك على معظم الأراضي الصالحة للزراعة، وافتقار الغالبية الساحقة من الفلاحين إلى القدرة على امتلاك مزارع خاصة. وطبقاً لتقرير رسمي، إن ما يقرب من مليون هكتار قد تمّ توزيعها فعلاً بين العائلات الفلاحية[٦٨]، وهو الأمر الذي اعتبره البنك الدولي خطوة في الاتجاه الصحيح، رغم أنه ليس كافياً لحلّ المشكلة الزراعية بشكل كامل[٦٩].

يمكن القول بصورة عامة إن نظام الاقتصاد المركزي الذي طبّقته الجمهورية الإسلامية في سنواتها العشر الأولى، ولا سيما تركيزه على الشرائح الأضعف والمناطق الريفية، قد أثمر تحسّناً ملموساً في المستوى المعيشي للشريحة الأوسع من الإيرانيين، في المدى القصير على الأقلّ. وطبقاً لتقرير التنمية البشرية الذي تصدره الأمم المتحدة، ارتفعت مرتبة إيران في الترتيب العالمي من ٠,٥٧ في العام ١٩٨٠م إلى ٠,٦١ في العام ١٩٨٥م، ثم إلى ٠,٦٥ في العام ١٩٩٠م[٧٠]. ويقوم هذا التصنيف على تقويم إنجازات كلّ بلد في ثلاثة مجالات أساسية هي: الصحة العامة، والتعليم، ومستوى المعيشة. يمكن الرجوع في هذا الإطار أيضاً إلى «نموذج جيني» لقياس العدالة في توزيع المداخيل والذي يقدم مؤشّراً آخر إلى التحسن المشار إليه. طبقاً للأرقام الرسمية، انخفض مؤشّر التفاوت في الدخول، بناءً على مقياس جيني، من ٠,٥١٢ في العام ١٩٧٩م إلى ٠,٤٣٧ في العام ١٩٨٩م. ويقوم هذا النموذج على تقسيم مفترض

(٦٧) لتفاصيل أخرى حول هذا الجدل، أنظر:

Baktiari, Bahman, *Parliamentary Politics in Revoutionary Iran,* (Gainesville 1996),.. pp. 84 - 92.

(٦٨) Farazmand, Op. Cit., p. 213.

(٦٩) The World Bank, *Islamic Republic of Iran: An Agricultural Policy Note,* Report No. 29428-IR, (Jun., 22, 2004), p. 5.

(٧٠) UN HDR 2004, http://hdr.undp.org/statistics/data/indic/indic-10-1-1.html.

للمجتمع إلى خمس شرائح دخل من الأعلى إلى الأسفل. طبقاً لهذه الفرضيّة، تَمْثُل حالة العدالة الكاملة في حصول كلّ شريحة على ما يقابل حجمها الفعلي من مجموع دخل المجتمع. ولأن الأمر ليس على هذا النحو في الواقع، يضع النموذج مقياساً لتحديد مستوى التوازن التقريبي بين الشرائح المختلفة، من خلال مقارنة المسافة بين الحصة من الدخل الذي تحصل عليه فعلياً كلّ شريحة من الشرائح الخمس بالحصة المفترضة في الحالة المثالية «٢٠٪ مثلاً». ويراوح القياس بين صفر «مساواة تامّة» وواحد «انعدام تامّ للمساواة». إن مجتمعاً يتمتّع بتوزيع عادل للمداخيل يجب أن يحصل على درجة ٠,٤ أو على درجة قريبة منها. في حالة إيران، ارتفعت حصة الشريحتين الأدنى من المجتمع (ما يعادل ٤٠٪ من السكّان) خلال العقد الأول بعد الثورة، من ١٢ إلى ١٤,٠٥٪ من الدخل الإجمالي. كما ارتفعت حصة الشريحتين المتوسطتي الدخل من ٣٠ إلى ٣٧,٤٢٪، وانخفضت في المقابل حصة الشريحة العليا (٢٠٪ من السكّان) من ٥٨ إلى ٤٨,٥٣٪[٧١].

المشاركة الشعبية في الحياة السياسية

مشاركة الشعب في الحياة السياسية هي السمة الأبرز للنظام السياسي الديموقراطي. ويعرّفها ناي وفربا بـ «النشاطات القانونية التي يقوم بها المواطنون العاديون وتستهدف مباشرة التأثير قليلاً أو كثيراً في اختيار رجال السلطة الحكومية والسياسات التي يتبنّونها»[٧٢]. ويقاس مستوى المشاركة، علواً أو انخفاضاً، بدرجة انعكاسها على مساحة العمل الحكومي الذي يعبّر بصورة واضحة عن إرادة المواطنين. وتتّخذ المشاركة

(٧١) روستا ورمضاني: «برر سى وضعيت توزيع در آمد در ايرن»، اطلاعات سياسي اقتصادي، ع ١٧٧ - ١٧٨ (أيار / مايو - حزيران / يونيو ٢٠٠٢م)، ٢٥٠- ٢٦٣، ص ٢٥٧. المعلومات التي يتضمنها المصدر مبنية على إحصاءات مركز إحصاءات إيران. لكنها عورضت في مصادر أخرى. أنظر رفيع يور: توسعه وتضاد، ص ١٧٧ - ١٧٩.

(٧٢) Cited in Robinson, Mark, "Democracy, Participation, and Public Policy: The Politics of Institutional Design", in Robinson, and White (eds.), The *Democratic Developmental State: Politics and Institutional Design*, (Oxford, 1998), p. 156.

الشعبية صوراً متنوّعة، لكن أبرزها هو التصويت في انتخابات روتينية تنطوي على منافسة حرّة[٧٣]. الانتخابات العامة، إلى جانب كونها الطريقة السليمة لتحقيق إرادة الأمّة، هي «عمل رمزي يكشف عن وقوف الشعب وراء النظام السياسي»[٧٤].

ويحسب للجمهوريّة الإسلامية التزامها عقد الانتخابات العامة في مواعيدها، والمشاركة الواسعة للمواطنين في التصويت، وهو ما يشير إلى شعبيّة النظام واستقراره[٧٥]. مع ذلك، يصعب اعتبار الجمهوريّة الإسلامية نظاماً ديموقراطياً لسبب واضح؛ فعلى الرغم من الأهمية الرمزية والوظيفية للانتخابات العامة، لا يكفي انعقادها بذاته لإنتاج الديموقراطية. من ناحية، يجب أن تقوم الانتخابات على أرضية من المفاهيم التي تنسجم مع فلسفة الحكم الديموقراطي، ولا سيما حاكميّة الشعب وسيادته المطلقة وكون إرادته مصدر السلطة. من ناحية أخرى، لكي تكشف الانتخابات عن الإرادة الشعبية، على الحاكمين تهيئة السبل القانونية والبيئة السياسية التي تضمن فرصاً متساوية لجميع المواطنين كي يعبّروا عن إرادتهم من خلال منافسة انتخابية حرّة.

ويُظهر تاريخ المشاركة السياسية، منذ الثورة الإسلامية، أن العمليّة الانتخابية قد فشلت في الوفاء بالمقاييس المذكورة. هذا لا يعني، بطبيعة الحال، أن الانتخابات كانت مزوّرة، بل يعني على وجه التحديد أن التنوّع الثقافي والسياسي والاجتماعي المعروف عن المجتمع الإيراني، لم ينعكس بجلاء في تلك الانتخابات. ولم تحصل شرائح عديدة من المجتمع على الفرص المناسبة للتعبير عن نفسها من خلال المنافسة الانتخابية. لهذا السبب، قد تكون نتائج تلك الانتخابات قد عبّرت عن بعض المصالح المتنوّعة في المجتمع الإيراني، لكنّها لم تعبّر قطعاً عنها جميعاً. في كلٍّ من الانتخابات التي عقدت خلال ربع القرن المنصرم، كان هناك نزاع سياسي حول قواعد المشاركة،

(٧٣) Robinson, ibid., p. 157.

(٧٤) Topf, Richard, "Electoral Participation", in Fuchs, and Klingemann (eds.), *Citizens and the State*, Oxford, (1995), p. 29.

(٧٥) Kamrava, Op. Cit., p. 112.

ولا سيما القيود المفروضة على مشاركة المرشحين. في الانتخابات التشريعية للعام ٢٠٠٤م مثلاً، منع معظم المرشحين الذين لا ينتمون إلى المعسكر المحافظ من المشاركة في المعركة الانتخابية. وكان ذلك مجرّد تكرار لما حصل في انتخابات الأعوام ٢٠٠٠م، و١٩٩٦م، و١٩٩٢م. أعتقد أن هذه الأزمة المتكرّرة تشير إلى تطبق مغلوط، لكنّه راسخ، لمفهوم «الشعب» و«المشاركة الشعبية» في النموذج السياسي الذي ساد منذ الثورة الإسلامية. سوف أناقش الأسس النظرية التي قادت إلى سوء الفهم هذا في الفصل الرابع. أما الصفحات التالية فسوف أخصّصها لعرض المشهد السياسي الذي شهد ظهور فكرة المشاركة السياسية وتطبيقها في ظلّ النظام الإسلامي.

منذ الثورة الدستورية في ١٩٠٥م ـ ١٩٠٦م أصبح مجلس الشورى، أو المجلس كما يسميه الإيرانيون اختصاراً، رمزاً لتطلع الإيرانيين إلى حكومة تمثيلية(٧٦)، كما تحوّل في الوقت نفسه إلى وسيط يضفي نوعاً من الشرعية على الحكم العلماني. وخلال العهد البهلوي، كانت القوى السياسية الدينية والعلمانية على السواء مستعدّة للمشاركة في العمليّة السياسية لو قبل النظام البهلوي التزام الإطار القانوني المحدد بدستور العام ١٩٠٦م. على سبيل المثال، يشير آية الله الخميني في كتابه الشهير «كشف الأسرار» إلى إمكان الاعتراف بشرعيّة حكم رضا بهلوي مقابل إحياء الدستور، ولا سيما البند الثاني من متمّم دستور المشروطة الذي يوجب قيام مجلس فقهي بفحص القوانين التي يصدرها البرلمان للتأكّد من عدم تعارضها مع ثوابت الشريعة الإسلامية(٧٧).

نظراً إلى هذه المكانة الرفيعة التي يحتلّها المجلس في الثقافة الإيرانية، اعتبر الجميع، النخبة الثورية وعامة المواطنين، أن الحياة السياسية في ظلّ النظام الإسلامي الحديث الولادة سوف تدور بالضرورة حول مجلس منتخب. وحتى الفقهاء التقليديون

(٧٦) Menasheri, *Post-Revolutionary Politics in Iran,* (London 2001), p. 68.

(٧٧) Martin, Vanessa, *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran,* (New York, 2003) pp. 6 - 105.

الذين لم يرضوا بالدور التشريعي للبرلمان، لم يجدوا بدّاً من قبوله بناءً على مبرّرات براغماتية. طبقاً لآية الله مكارم شيرازي، لا توجد أيّة إشارة إلى العمليّة الانتخابية في التراث الفقهي الشيعي[٧٨]، لكنّها ـ مع ذلك ـ مقبولة لمبررات أخرى:

قد تقتضي العناوين الثانوية أمر الانتخاب، وتدعونا إليه من دون أن تكون ولاية الفقيه منوطة شرعاً به، وذلك لدفع تهمة الاستبداد والسلطة على الناس بغير رضى منهم، مضافاً إلى جلب مساعدتهم عن طريق مشاركتهم في هذا الأمر، واعتمادهم على الحكومة، ودفع وساوس الشياطين الذين يعاندون الحكومة الإسلامية وغير ذلك من الأمور، ولكن أين هذا من وجوب الانتخاب شرعاً في أحكامه الأولية، وهذا أمر ظاهر[٧٩].

والواضح أن النخبة السياسية التي قادت الثورة كانت، رغم التحفّظ السابق، متّفقة على حاجة النظام السياسي الجديد إلى المشاركة الشعبية الواسعة. وهو اتفاق قام، على الأرجح، على أساس عملي واقعي ولم تسبقه نقاشات ذات أهمّية على المستوى النظري. بكلمة أخرى، لم يترك مسار الثورة ونتائجها الفورية خيارات بديلة. هنا بعض التفسيرات المحتملة لهذا الاتجاه:

أولاً: لأن النظام الإسلامي ولد من رحم ثورة شعبية، كان من المستحيل التنكّر لدور الشعب أو تهميشه. لم يقتصر دور الجماهير على إطاحة النظام القديم؛ ففي الفترة الفاصلة بين تفكّك النظام البهلوي وانهيار مؤسساته، واستقرار النظام الجديد، وهي فترة طويلة نسبياً، أقامت الجماهير الإيرانية نوعاً من نظام بديل لتسيير الأمور اليومية التي كانت في العادة في يد المؤسسات الحكومية[٨٠].

ثانياً: رغم تفكّك النظام القديم، لم تكن القيادة الثورية قابضة على كلّ مقاليد الأمور في البلاد. وكان ثمّة شعور بعدم الاطمئنان، زاده تفاقماً ظهور تحركات انفصالية في الأقاليم المحاذية للحدود الغربية، إضافة إلى شكوك جدّية في إمكان قيام الجيش بثورة

(٧٨) مكارم شيرازي: **بحوث فقهية مهمّة**، (قم، د.ت) ص ٤٧٢.

(٧٩) مكارم شيرازي: المصدر السابق، ص ٤٧٦.

(٨٠) Salehi, M., *Insurgency through Culture and Religion: The Islamic Revolution of Iran,* (New York, 1988), p. 151.

مضادة، أو ربما مؤامرة تدعمها الولايات المتحدة الأميركية، شبيهة بتلك التي أطاحت حكومة مصدّق الوطنية في العام ١٩٥٣م. وفي ظلّ أجواء الشكّ والخوف هذه، لم تجد النخبة الثورية حليفاً يعتمد عليه سوى الجمهور العام الذي منحها دعماً كاملاً مخلصاً(٨١).

ثالثاً: كان من الطبيعي أن تتطلّع النخبة الثورية والجمهور معاً إلى نظام جديد مبرأ من عيوب سابقه. اقترن النظام البهلوي بالكثير من الاستراتيجيات السيئة السمعة، والتي كان أبرزها إهماله البرلمان والرأي العام(٨٢). وكان من الطبيعي أن يذهب النظام الجديد في الاتجاه المعاكس؛ فشرعية أيّة نخبة حاكمة جديدة تعتمد، كما رأى كامرافا، «ليس على قابليّتها لقيادة الثورة فقط، بل على وفائها بالوعود التي قطعتها خلال الكفاح الثوري»(٨٣).

ثمّة عوامل أخرى بالطبع لالتزام النخبة الثورية المشاركة الشعبية، من بينها الإيمان العميق من جانب بعض قادتها بالمشاركة الحرّة والعادلة، بغضّ النظر عن أيّة إلزامات ظرفية. ونشير هنا كمثال إلى آية الله طالقاني، الرجل الثاني في قيادة الثورة، الذي آمن بأن الشورى العامة هي المنهج الأصيل للحكم في الإسلام(٨٤).. على أيّ حال، كانت فكرة المشاركة الشعبية في تلك الفترة أقرب إلى الإقرار بالأمر الواقع، مثلما كانت إذعاناً للحاجة الملحّة إلى حماية النظام الوليد. من نافل القول إن الشعبية الكبيرة التي تمتّع بها القادة الدينيون في تلك المرحلة قد سهّلت عليهم إهمال تحفّظات فقهية كالتي أشرنا إليها آنفاً. في نهاية المطاف، كان قادة الثورة على يقين بأن جمهورهم سوف يقبل الخيارات التي يضعونها، ولم يكن ثمّة قلق من أن يؤدي الإقرار بدور الشعب إلى نتائج غير مرضية أو مخالفة للخيار الديني(٨٥).

(٨١) Salehi, ibid., p. 151.

(٨٢) See in this regard, Katouzian, Homa, *The Political Economy of Modern Iran,* (New York, 1981).

(٨٣) Kamrava, Op. Cit., p. 75.

(٨٤) For a brief account of the thoughts of Taleghani, see Dorraj, Manochehr, *From Zarathustra to Khomeini: Populism and Dissent in Iran,* (London, 1990), p. 153.

(٨٥) سحابي: المصدر السابق، ص ٤٦.

منذ بداية الثورة، شهدت المدن الإيرانية ظهور نوع من المشاركة الشعبية المؤسسية، مَثُلَت أولى صورها في مجالس الأحياء (شوراي محله) واللجان الشعبية. كانت هذه اللجان والمجالس مجموعات عمل أقيمت في كل حيّ وقرية ومصنع للإشراف على المصالح العامة لسكّانها والعاملين فيها، كبديل من الإدارات الحكومية التي تفكّكت والمديرين الذين هجروا مكاتبهم. تشكّلت اللجان والمجالس من أعضاء انتخبهم السكّان أو وجهاء الحيّ، أو أعضاء عيّنوا أنفسهم بأنفسهم(٨٦). وقامت هذه الهيئات بدور مهمّ في حفظ النظام العام وتسيير أمور البلاد خلال فترة الفوضى التي أعقبت سقوط النظام القديم. لكن دورها تلاشى إلى حدٍّ كبير بعد أن بدأ النظام الجديد إرساخ أقدامه، لا سيما خلال الفترة بين عامي ١٩٨١م و١٩٨٣م التي انطلقت خلالها عملية منظمة تستهدف تعزيز بنية الدولة المركزية من خلال استبعاد أو تصفية الأشخاص أو المجموعات غير المنسجمة تماماً مع الخطاب الرسمي. خلال هذه الفترة، جرى إدماج الجزء الأكبر من اللجان الشعبية ومجالس الأحياء في مؤسسات الدولة البيروقراطية أو القوات المسلّحة، ووضع بعضها تحت إشراف أئمة المساجد المحلّيين. ولم تصادف الترتيبات الجديدة هوى عند عدد كبير من أعضاء تلك اللجان فانصرفوا، كما استبعد آخرون بسبب الشكّ في ولائهم(٨٧).

انطلقت استراتيجية إرساخ بنية الدولة وتعزيزها من فكرة رئيسة فحواها أن وجود المجموعات الشعبية المستقلة يؤدي بالضرورة إلى إضعاف سلطة الدولة. وثمّة شواهد كثيرة تؤكّد أن النخبة الدينية التقليدية لم تكن على الإطلاق مرتاحة إلى وجود منظمات خارج إطار الدولة. يقول آية الله خزعلي مثلاً إن «الدولة ستعمل بصورة أفضل في غياب أحزاب تنافسها على دورها السياسي»(٨٨). عدا المجموعات المحلّية التي كانت قليلة

(٨٦) For some details on the Neighbourhood Councils, see Bayat, Asef, *Street Politics,* (Cairo, 1997), p. 89. The book offers an insightful and first-hand account of the Political action of the people, the lower classes in particular, during the formative period of the revolution.

(٨٧) Bayat, ibid., p. 94.

(٨٨) امروز (٢٠ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٣م).

الاهتمام بالعمل السياسي على المستوى الوطني، تعرّضت الأحزاب السياسية ومجموعات المصالح والصحافة المستقلة للمصير نفسه بين عامي ١٩٨١م و١٩٨٨م؛ فجرى حلّ العديد من هذه المجموعات وحظّرت منشوراتها كما توقّف إصدار تراخيص جديدة للصحف والمجلات، وبرّر ذلك كلّه بالحاجة إلى توحيد الجبهة الداخلية في زمن الحرب[٨٩]. بكلمة أخرى، جرى الربط بين النشاط السياسي المستقل عن الدولة وضعف المجتمع أو تفكّكه. ويمكن القول بصورة إجمالية إن المؤسسة الدينية التقليدية لم تنظر قط إلى الأحزاب السياسية كمؤسسات مناسبة لتمثيل الرأي العام أو توليد الشرعية السياسية. وخلال العقد الأول بعد الثورة، كان الاعتقاد السائد يذهب إلى أن الوسيلة الوحيدة لحصول الحزب السياسي على المشروعية تكمن في وضعه تحت إشراف أحد المجتهدين من أجل ضمان التزام الحزب حدود الشريعة. وأظنّ أن مصدر هذا الاعتقاد هو ارتياب الحوزة العلمية والمؤسسة الدينية التقليدية في الأشكال الحديثة للتنظيم الاجتماعي، وهو ما يكشف عنه آية الله الحائري بوضوح:

يجب على العمل الحزبي أن ينضوي تحت قيادة العمل المرجعي ولا يدّعي لنفسه القيادة. ولو ادّعى لنفسه القيادة، فسيحمّل الساحة ما لا تتحمّله وهو وجود قيادتين في آنٍ واحد، الأمر الذي سيؤدي إلى تفتّت القوى. (...) إن وجود قيادتين في أمّة وفي آنٍ واحد يوجب الغبش في الأمور والمشاكل للأمّة.

(...) المنهج الوحيد للعمل الحزبي في بلادنا والذي أراه صحيحاً هو أن تتحوّل الأجهزة الحزبية وكذلك سائر الأجهزة التي تعمل عملاً اجتماعياً سياسياً من أجل إرجاع كلمة الله إلى الحكم وتطمح إلى الوصول إلى الحكم، كلّ هذه يفترض بها أن تكون مؤسسات وأجهزة بيد المرجعية[٩٠].

ويخشى الحائري أن تركيز الأحزاب على الانضباط الداخلي والولاء لقياداتها قد

(٨٩) يزدي: **سه جمهوري**، ص ٣٨٠.

(٩٠) الحائري: المصدر السابق.

يؤدي إلى إبعاد أعضائها عن المرجع الديني الذي له وحده الحقّ في طاعة المجتمع [٩١]. ولم يقتصر ارتياب الروحانيين على المنظمات التي تتبنّى توجهات حداثية صافية، إذ يشير الرئيس السابق هاشمي رفسنجاني إلى أن الحزب الجمهوري الإسلامي لم يصادف، هو الآخر، هوى عند العديد من أئمة الجمعة والزعماء الدينيين المحلّيين الذين اعتبروه معوقاً للوحدة الاجتماعية[٩٢]. ويضاف إلى ذلك أنه كان معروفاً على نطاق واسع أن آية الله الخميني لم يكن مرتاحاً لمشاركة الأحزاب في الحياة السياسية[٩٣]. باختصار، كان الروحانيون الشيعة أكثر ميلاً إلى التجمعات التقليدية والطريقة المباشرة في الاتصال بالجمهور العام، حيث تتّخذ العلاقة شكل النصح والإرشاد وليس النقاش في المسائل. إن عدم التوافق بين الروحانيين والمنظمات الحديثة هو أحد التفسيرات الممكنة لغيابهم عن عضوية المنظمات السياسية المؤثرة في إيران مثل: نهضت أزادي، مجاهدين خلق، مجاهدين انقلاب، كاركَزاران، جبهه مشاركت.

خلال العام ٢٠٠٣م، ظهر أن عدداً من السياسيين والروحانيين المحافظين أعادوا النظر في موقفهم من المنظومات الحديثة في العمل السياسي الأهلي، ولا سيما الأحزاب السياسية. وأظنّ أن هذا التغيير هو أحد الدروس البارزة لنجاح المنظمات الإصلاحية في تعبئة الأجيال الجديدة من الشباب وراء مشروعها، إضافة إلى ما شهدته السنوات الأخيرة من تضاؤل في شعبية رجال الدين بعد فترة طويلة لعبوا خلالها الدور الأبرز في تعبئة الرأي العام. ونلاحظ أن هذا التوجه الجديد يسير جنباً إلى جنب مع التركيز على العمل الجمعي من خلال تنظيمات التعبئة (البسيج) شبه العسكرية التي يعتبرها المحافظون بديلاً محلّياً أصيلاً يمكن أن يملأ، بحسب تعبير رفسنجاني، الفراغ المتمثل في غياب أحزاب حقيقية في البلاد[٩٤].

(٩١) الحائري: المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٩٢) رفسنجاني، هاشمي: **يوميات ١٣٦٢ (١٩٨٣)**، جام جم (٢٨ تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٢).

(٩٣) رفسنجاني، **في سفيري: حقيقتها ومصلحتها**، (تهران ١٩٩٩م)، ص ٨٠.

(٩٤) بازتاب (١٨ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٣).

ترجع فكرة «البسيج» إلى تشرين الثاني / نوفمبر من العام ١٩٨٠م حين دعا الخميني إلى تشكيل جيش شعبي من عشرين مليون مقاتل لصدّ العدوان العراقي وتنظيم المقاومة الشعبية ضد التهديدات الأجنبية القائمة والمحتملة. وجاءت الفكرة في سياق قريب من تشكيل عدد من منظمات العمل الطوعي، مثل منظمة جهاد البناء وحركة محو الأمّية التي استهدفت تنمية الحياة في الأرياف من خلال عمل واسع ومباشر يتجاوز البطء المعتاد في البيروقراطية الحكومية. ولعب «البسيج» دوراً مهمّاً في الحرب مع العراق، لكن المنظمة استمرت في عملها بعد انتهاء الحرب تحت مظلّة الحرس الثوري. وأعيد تعريف دورها ليشمل مقاومة التهديدات المحتملة من جانب المعارضين للنظام في الداخل. وتحت هذا العنوان، استعمل المحافظون هذه المنظمة في الصراع ضد خصومهم الإصلاحيين. وأشار جميع المرشحين الإصلاحيين إلى الانتخابات الرئاسية لعام ٢٠٠٥م إلى تدخل واسع للبسيج لمصلحة المحافظين، وأنها شكّلت الذراع الرئيسة لحملة المرشح المحافظ أحمدي نجاد الذي تدعمه قيادة الحرس الثوري[٩٥].

بداية انكسار النموذج المحافظ

طبقاً لرأي برينتون، تسلك الثورات جميعها المسار عينه: يصل المعتدلون أولاً إلى السلطة، لكنّهم سرعان ما يسلمون مقاليد الأمور للمتطرّفين حتى يتراجع زخم الثورة في النهاية لتبدأ المرحلة التي أطلق عليها اسم المرحلة الثرميدورية «Thermidorian phase». وأبرز سمات هذه المرحلة هو التراجع عن الاستراتيجيات الثورية وتصاعد الميل

(٩٥) أنظر في هذا الصدد رسالة مساعدي المرشح الإصلاحي مصطفى معين إلى مرشد الجمهورية (امروز ٢٣ آب / أغسطس ٢٠٠٥). روجع في ٢ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٥م:

http;//66.98.198.102/archives/2005/08/00005-2.php

أيضاً رسالة مهدي كروبي إلى الرئيس خاتمي (إيران ١١تموز / يوليو ٢٠٠٥م).

ورسالة كروبي إلى مرشد الثورة (امروز ٢٣ آب / أغسطس ٢٠٠٥م). روجع في ٢ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٥م:

http://66.98.198.198.102/archives/2005/08/00003.php

أيضاً بيان هاشمي رفسنجاني (أيسنا ٢٥ حزيران / يونيو ٢٠٠٥م).

إلى الطرق الاعتيادية للعمل السياسي[٩٦]. قام النظام السياسي للجمهورية الإسلامية من دون استراتيجية معدة مسبقاً. واتخذت الأيديولوجيا السياسية للنظام صورتها الفعلية من خلال التفاعل مع إلزامات البيئة السياسية لمرحلة ما بعد الثورة، وهذا لا يستثني الدستور الذي كان انعكاساً للمشاعر والتطلعات التي تفجّرت خلال الثورة بعد التأمل العميق في الحاجات المتغيّرة للمجتمع الإيراني على المدى البعيد. بالنسبة إلى رناني، هذا هو السبب الرئيس وراء التعارضات الداخلية في الدستور[٩٧]. منذ وقت مبكر نسبياً، كان ثمة شعور بين السياسيين وبعض قادة الثورة بأن التطلّعات المثالية للنموذج الثوري لا تتناسب مع الظروف الفعلية للبلاد. لكن هذا التعارض لم يبرز إلا في السنوات الأخيرة من الحرب العراقية الإيرانية، ولا سيما على المستوى الاقتصادي. وطبقاً لشهادة زنجاني، وزير المالية في تلك الحقبة، كان ثمة شعور عام، تفاقم خصوصاً في العام ١٩٨٦م، بأن النظام الإسلامي لم يعد قادراً على تحمّل أعباء الحرب: «قلت لرئيس الوزراء إن أمامنا خيارين فقط: إما وقف الحرب وإما السير في طريق الإمام الحسين والتضحية بالنظام نفسه»[٩٨]. ويدّعي زنجاني أن هذه الفكرة كانت شائعة بين النخبة السياسية لكن الجميع تعمّد إخفاءها، لا سيما في الاجتماعات الرسمية:

«في اللقاءات الخاصة، كان معظم الوزراء يظهر ميلاً قوياً لإنهاء الحرب. لكن في الاجتماعات الرسمية للحكومة، كانوا يتظاهرون بالثبات والتصميم على مواصلة الحرب، وفي بعض الأحيان استشهدوا بآيات من القرآن وأقوال للأئمة وأشعار حماسية لتأكيد صدقيّة كلامهم»[٩٩].

في النهاية، قبل آية الله الخميني بالتراجع عن طريق الإمام الحسين، ليس فقط لأنه اقتنع بأن إيران غير قادرة على كسب الحرب، بل أيضاً لأنه وجد أن «حياة النظام

(٩٦) Kamrava, Op. Cit., p. 61.

(٩٧) رناني: المصدر السابق.

(٩٨) اموي: المصدر السابق، ص ١٨٢.

(٩٩) اموي: المصدر السابق.

الإسلامي نفسه ربما كانت على المحكّ»(١٠٠). كان هذا التراجع النقطة الأولى في سلسلة من التطورات وصفها احتشامي بالمرحلة الثرميدورية للثورة الإسلامية(١٠١). خلال السنتين الأخيرتين من الحرب مع العراق، منيت إيران بخيبات أمل متوالية؛ فعلى الجبهة العسكرية، أخفقت محاولات عديدة لاختراق الأراضي العراقية بهدف تعزيز الموقف التفاوضي في أيّة تسوية محتملة على ما يبدو(١٠٢). وفي العام ١٩٨٨م، صعّد العراقيون حملاتهم الهادفة إلى تدمير معنويّات الجمهور الإيراني ووجّهوا نحو ١٦٠ صاروخ أرض أرض من نوع سكود - بي إلى طهران والمدن الأخرى الرئيسة، بالتوازي مع تصعيد القصف الجوي للمرافق المدنية والاقتصادية، والتي تضمّنت في بعض الأحيان استعمال غازات سامّة ضدّ المدنيين والعسكريين على السواء، لا سيما في الجبهة الشمالية. وسارت حرب المدن جنباً إلى جنب مع تصعيد الضغوط الدولية على إيران، والتي شملت تكثيف الوجود العسكري الأميركي في مياه الخليج(١٠٣). ووصل التدخّل الأميركي ذروته في تموز / يوليو من العام ١٩٨٨م حين أسقطت بارجة أميركية طائرة مدنية إيرانية وقتلت ٢٩٠ راكباً كانوا على متنها. ويبدو أن هذا الحادث كان القشة التي قصمت ظهر البعير، فأعلنت إيران بعده مباشرة قبولها بقرار مجلس الأمن رقم ٥٩٨ الذي يدعو إلى وقف إطلاق النار(١٠٤). بالنسبة إلى آية الله الخميني، كان هذا التراجع في غاية الإيلام «إنهاء هذه الحرب العادلة أصعب عليّ من شرب كأس من السمّ. كان أسهل عليّ أن أموت من أن أقبل بهذا»(١٠٥).

(١٠٠) Gareeb, Edmund, "The Roots of Crisis", in Joyner, Christopher, *The Persian Gulf War: Lessons for Strategy, Law, and Diplomacy*, (New York, 1990), p. 22.

(١٠١) Ehteshami, Anoushiravan, *After Khomeini: The Iranian Second Republic*, (London 1995), p. 30.

(١٠٢) Pelletiere, Stephen, *The Iran-Iraq War: Chaos in a Vacuum*, (New York, 1992), p. 141.

(١٠٣) Bill, James, "Morale vs. Technology: The Power of Iran in the Persian Gulf War", in Rajai, Farhang, *The Iran-Iraq War: The Politics of Aggression* (Gainesville, FL., 1993), p. 201.

(١٠٤) Iran-Iraq Ceasefire: UN Conducts Peace Talks in Geneva, New York, UN *Chronicle*, vol. 25, issue 4, (Dec., 1988).

(١٠٥) الخميني: **صحيفه نور**، ج ٢١، ص ٤٦.

على الجبهة الاقتصادية، كان للحرب آثار مدمّرة لاقتصاديات البلاد ومستوى معيشة المواطنين، وكان من نتائجها اضطرار الغالبيّة العظمى من السكّان إلى الاعتماد بصورة شبه كاملة على الإنفاق الحكومي الذي يأتي من مبيعات البترول بالدرجة الأولى. ويشير بعض التقديرات إلى أن إيران قد تحمّلت من الأضرار المباشرة خلال سنوات الحرب الثماني ما يعادل ٦٠٠ مليار دولار. ومع ضمّ الأضرار غير المباشرة يرتفع هذا الرقم إلى تريليون دولار(١٠٦). فيما يتعلّق بقطاع البترول، يقدّر أن تكون إيران خسرت ربّما نحو ٤٦ مليار دولار من عائدات البترول المفترضة بسبب اختلال الصادرات وانكماش الأسواق خلال فترة الحرب «قياساً على مستويات الأسعار والإنتاج الإسمية لعام ١٩٧٧م»(١٠٧).

كان لقبول إيران بقرار مجلس الأمن رقم ٥٩٨ العديد من الانعكاسات على المستويين السياسي والأيديولوجي، ولا سيما لجهة اعتباره إذعاناً لنظام في العلاقات الدولية طالما أصرّت الجمهورية الإسلامية على إنكار شرعيته. طبقاً للنموذج الثوري، تعتبر الجمهورية الإسلامية تمهيداً لدولة الإمام المنتظر الكونية، وليست مجرّد دولة قومية مثل سائر دول العالم. ويعتبر قيام الثورة الإسلامية في إيران مجرّد خطوة أولى لتأسيس قاعدة لانطلاق «أم القرى» التي ستلهم مستضعفي العالم الإسلامي ليسيروا في الطريق نفسها(١٠٨). لكن هذه الفكرة تراجعت جدّياً بعد الحرب حين بدأت النخبة الإيرانية تصوّر النظام الإسلامي كنظام اعتيادي همّه الأول والأخير هو العمل ضمن حدوده الإقليمية لخدمة مصالح شعبه. في وقت لاحق، يعبّر آية الله آملي، الزعيم الديني البارز، عن هذا التغيّر بكلمات لا تحتمل التأويل: «الدولة الإسلامية ليست مسؤولة عن

(١٠٦) Hunter and Newsom, Op. Cit., p. 73.

(١٠٧) Behdad, Sohrab, "Foreign Exchange Gap, Structural Constraints, and the Political Economy of Exchange Rate Determination in Iran",. *International Journal of Middle East Studies*, vol. 20, no. 1. (Feb., 1988), pp. 1 - 21, p. 3.

(١٠٨) Bashiriych, Op. Cit., p. 174.

إصلاح العالم إلا إذا ظهر صاحب العصر (الإمام المهدي المنتظر). يجب أن تركز الحكومة اهتمامها على بناء البلاد وإصلاحها، وعلى المصالح العامة لمواطنيها»[١٠٩].

شكّل عزل آية الله منتظري، الخليفة المعيّن لقائد الثورة، في آذار / مارس من العام ١٩٨٩م، صدمة أخرى من صدمات النموذج الثوري. عُرف منتظري بالعلم والورع والشجاعة، كما عُرف عنه اهتمامه الخاص بالطبقات الدنيا من المجتمع. لكن يبدو أن حبل الودّ بينه وبين زملائه في قيادة الدولة قد انقطع بسبب نقده الصريح لقسوة الحكومة في معاملة معارضيها، لا سيما السجناء السياسيين[١١٠]. جاء عزل منتظري بعد قليل من دعوته إلى مراجعة استراتيجيات النظام الإسلامي وخياراته الكبرى[١١١]. وكانت هذه الدعوة في الحقيقة، وما ترتّب عليها، مثالاً واضحاً على التغيّر العميق في الميول والخيارات بين النخبة السياسية، ولا شكّ في أنها قد كشفت للجمهور التجاذبات القائمة بين قادته. لكن أثرها كان أعمق من مجرّد اكتشاف هذه الحقيقة؛ فقد كسرت الصورة النمطية التي حاولت النخبة رسمها لنفسها كمجموعة تتّسم بالتواضع واللين والتقوى «يقودها الشوق إلى خدمة الشعب وليس الجوع إلى السلطة»، كما وصفها آية الله بهشتي في أوائل الثمانينيات[١١٢]. وفّرت تلك الأزمات الفرصة لنقد النموذج الثوري من داخله، وعزّزت الميل إلى سياسات أكثر براغماتية على الصعيد المحلّي وفي علاقات إيران الدولية على السواء. ويعتقد كاتوزيان بأن سقوط الاتحاد السوفياتي في العام ١٩٩١م والتراجع العام للعقائد الشمولية والسياسات المركزية، قد أسهما جدّياً في إضعاف صدقية النموذج الثوري السائد(١١٣). ومما لا شكّ فيه أن تراجع النخبة الإيرانية عن خياراتها الأصلية ما كان ليحدث لو كان النظام في وضع مريح.

(١٠٩) آية الله جوادي املي: خطبة الجمعة، قم، ايران ١٥ حزيران / يونيو ٢٠٠٢م.

(١١٠) Abdo, Geneive, "Re-Thinking the Islamic Republic: A "Conversation" with Ayatollah Hossein Ali Montazeri, *The Middle East Journal,* vol. 53, no. 4, (Autumn 1999).

(١١١) Ehteshami, Op. Cit., p. 30.

(١١٢) محمد حسين بهشتي: خطاب عام في أواخر ١٩٨٠م. كيهان (٢٧ يونيو ٢٠٠٤م).

(١١٣) Katouzian, Homa, "Problems of Political Development in Iran", *British Journal of Middle Eastern Studies,* vol. 22, no. 1/2.), 5 - 20, p. 12.

جرى تثبيت التوجه البراغماتي المذكور من خلال تعديل دستور عام ١٩٨٠م، ولا سيما ما يتعلّق بالتصوير المثالي لنموذج القيادة الدينية. فبعد قليل من وفاة آية الله الخميني في حزيران / يونيو من العام ١٩٨٩م، صوّت الإيرانيون في استفتاء عام على عدد من التعديلات الدستورية، تضمّنت فصل قيادة الدولة عن المؤسسة الدينية التقليدية من خلال الفصل بين منصب ولاية الفقيه والمرجعية الدينية. في النسخة المعدلة من الدستور، أعيد ترتيب الشروط الواجب توافرها في المرشح إلى منصب ولاية الفقيه حيث أصبحت الكفاية الإدارية والسياسية هي المعيار الأعلى. واعتبر الاجتهاد لكن من دون اشتراط المرجعية كما كان الحال في النص السابق. وينطوي هذا التعديل على ترجيح مفهوم الإدارة البيروقراطي على نظيره الديني التقليدي. كما تمّ إنشاء مجمع لتشخيص مصلحة النظام، وحدّدت مهمته بالفصل في الخلاف بين البرلمان ومجلس صيانة الدستور على مطابقة لوائح البرلمان للشريعة الإسلامية. ويقوم المجمع بمقارنة المصلحة المنظورة في تلك اللوائح بالمصلحة التي ينطوي عليها اعتراض مجلس الصيانة، وترجيح الطرف الذي ينطوي رأيه على مصلحة أكبر. خلافاً للمفهوم الفقهي التقليدي الذي يعطي الفقيه حقّاً مطلقاً في تشخيص المصالح العامة بالرجوع إلى المعايير الدينية، كرّس التعديل الدستوري المفهوم العرفي للمصلحة كمعيار حاكم على تطبيق الأحكام الشرعية، بمعنى أن تطبيق الحكم الشرعي أصبح مشروطاً بما يؤدي إليه من مصالح مقبولة عرفياً.

توفّي الإمام الخميني في العام ١٩٨٩م، وانتقلت ولاية الفقيه إلى رئيس الجمهورية يومذاك، علي خامنئي، بهدوء وسلاسة. ومع تفعيل التعديلات الدستورية المذكورة، استطاعت النخبة الحاكمة استبعاد المنافسين المحتملين على منصب القيادة، بمن فيهم المنافسون الذين يفوقون الزعيم الجديد في المؤهلات العلمية والدينية(١١٤). وكان واضحاً أن النخبة اختارت إهمال الاعتبارات النظرية لمصلحة الحاجات العملية

(١١٤) Buchta, Wilfried, *Who Rules Iran?*, (Washington DC, 2000), p. 52.

للنظام. وبهذا الخيار، دخل النظام الإسلامي عقده الثاني تحت قيادة الجناح البراغماتي الأقرب إلى يمين الوسط.

كان رئيس البرلمان علي أكبر بهرماني، المعروف بهاشمي رفسنجاني، بين أبرز المشاركين في صنع هذا التوجه. ولد رفسنجاني في العام ١٩٣٤م لأب من كبار مزارعي الفستق في مدينة رفسنجان الواقعة على بعد ١٠٨٠كم إلى الجنوب الشرقي من العاصمة طهران. وعرف، منذ أيام الثورة الأولى، كواحد من أكثر معاوني الخميني مرونة وقدرة على إدارة الاختلافات، الأمر الذي أتاح له الاحتفاظ بدور محوري ومؤثّر في النظام الإسلامي طوال ربع القرن التالي لقيام الثورة[١١٥]. وتكشف يومياته المنشورة وخطبه ومقابلاته الصحفية عن سياسي براغماتي عملي، مهتم بالفعل أكثر من اهتمامه بالأيديولوجيا والتطلعات المثالية. ويقدّم رفسنجاني نفسه كسياسي ملتزم بواجبه الديني والوطني، مهموم في المقام الأول باستمرار النظام الإسلامي. رفسنجاني الذي اعتبر يوماً القبول بالفقه التقليدي معياراً للتمييز بين خط الإمام وبقية التيّارات الإسلامية في السياسة الإيرانية[١١٦]، لم يتردّد في الإقرار في الوقت المناسب أن ذلك الفقه لا يتواءم مع ضرورات الدولة الحديثة وحاجاتها. وفي شهادة شخصية على العمل التشريعي للبرلمان خلال فترة رئاسته (١٩٨٠ ـ ١٩٨٩م)، يقول رفسنجاني:

«واجهتنا في المجلس معضلة حقيقية تتمثّل في التفاوت الهائل بين ما لدينا من فتاوى وآراء فقهية، وما تحتاجه البلاد من تشريعات لضمان مصالح الناس وضمان الحفاظ على حركة الدولة في الإطار الديني. كلّما أردنا وضع قانون لتنظيم قضية من القضايا الضرورية، واجهنا الإشكال الناشىء عن عدم وجود آراء فقهية، أو عجز الآراء الموجودة عن استيعاب المصالح الواضحة والفعلية للأمّة. (...) وإذا لم تحلّ هذه المعضلات والمفارقات، فإن عملاً مهمّاً على صعيد أسلمة القوانين وتنظيم البلد لن يمكن إنجازه»[١١٧].

(١١٥) Buchta, ibid., p.11.

(١١٦) رفسنجاني، علي أكبر هاشمي: **عبور از بحران**، ص ٦٠.

(١١٧) تحولى ديكر در تاريخ فقه شيعه، (افتتاحية) مجلة حوزه، ع ٢٣، آذر ـ دي ١٣٦٦ (كانون الأول / ديسمبر ١٩٨٧م) ن.إ: http://www.hawzah.net/Per/Magazine/ho/023/Ho92302.asp.

لا شكّ في أن رفسنجاني هو واحد من رواد الإصلاح في النظام السياسي الإيراني الحديث، لكن مفهومه الخاص للإصلاح طالما أثار الجدل بين الإصلاحيين. وفي الحقيقة، فإنه ما أخفى قطّ اعتقاده بأن الازدهار الاقتصادي يتقدّم الإصلاح السياسي من حيث الأهمية والزمن. وأوضح اعتقاده هذا بعبارات براغماتية أحياناً مثل القول إن تقديم الإصلاح الاقتصادي على السياسي ضروري لتفادي الصدام المحتمل مع القوى التقليدية. وفي أحيان أخرى، عرض هذه الرؤية في إطار نظري وجادل في أن الازدهار الاقتصادي يمثّل تمهيداً ضرورياً للتنمية السياسية، وأنه من دون تحسّن ملموس في معيشة الجمهور، فالضغوط المعيشية التي يولّدها الإصلاح سوف تعزّز الاتجاه إلى حكومة شمولية شديدة التدخل في حياة الناس، كما حصل خلال العقد الأول من الثورة.

يؤمن رفسنجاني بأن الدولة هي دينامو الاقتصاد وهي الطرف الوحيد القادر على اتخاذ قرارات تنطوي على مخاطر اقتصادية. وكان اهتمامه الأكبر، بحسب تقدير روبن رايت، إقامة نظام سياسي ثابت ومستقر يعتمد في دوامه على مقوماته الذاتية أكثر من اعتماده على الشخصية الكاريزمية للفقيه القائد[١١٨]. بالنسبة إلى الاقتصاد، آمن رفسنجاني بالدور المحوري للقطاع الخاص والمساعدة الخارجية، المالية والتقنية[١١٩]. كما طرح مفهوماً للعدل الاجتماعي مغايراً لذلك الذي ساد في ظلّ النموذج الثوري، ورأى أن تركيز هذا المفهوم على التوزيع المباشر للموارد بواسطة الدولة، لا حظّ له في النجاح على المدى البعيد. ودعا بدلاً من ذلك إلى معالجة الفقر والحرمان من خلال استراتيجيات طويلة الأمد وشاملة تستهدف في المقام الأول إعادة بناء المنظومة الاقتصادية للبلاد وفق المعايير السائدة في الاقتصاديات الحديثة، وتوسيع قاعدة الإنتاج، والاستثمار الأمثل للموارد المتاحة[١٢٠]. وقد دفع إيمان رفسنجاني بأهمية المساعدة الخارجية إلى دفن شعار تصدير الثورة الذي أدّى في الماضي إلى توتّر علاقات إيران الدولية، كما بذل جهداً فائقاً لاستعادة

(١١٨) Wright, Robin, *The Last Greal Revolution,* (New York, 2000), p. 21.

(١٩٠) Amuzegar, Op. Cit., p. 319.

(١٢٠) سفيري، المصدر السابق، ص ١٥٨.

الثقة المفقودة مع الأقطار المجاورة[١٢١]. وحين اجتاحت القوات العراقية أراضي الكويت في آب / أغسطس من العام ١٩٩٠م، لم يتردّد رفسنجاني في الوقوف إلى جانب الكويت، واستثمار هذا الحدث لتحسين موقف إيران الإقليمي من خلال الظهور أمام جيرانها كقوة استقرار رئيسة في منطقة الخليج والشرق الأوسط[١٢٢].

في الشهور الأخيرة من الحرب العراقية الإيرانية، كشفت الأرقام الرسمية عن تدهور غير مسبوق في مستويات المعيشة لأكثرية الإيرانيين. ومقارنةً بتطلع الحكومة في أوائل الثمانينيات إلى اقتصاد قوي ومكتفٍ بذاته، كشفت الإحصاءات الاقتصادية أن الناتج القومي الإجمالي للعام المالي ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩م كان لا يزال أدنى بنحو ٦٪ من مستواه في السنوات الأولى من الثورة ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩م (بناءً على أسعار ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣)[١٢٣]. وبموازاة الانخفاض الملموس في الدخل الفردي، انخفض الناتج الصناعي بحدّة: في العام ١٩٩٠م، كانت ٢١٠ من الوحدات الصناعية التي تديرها منظمة الصناعات الوطنية تعمل بما يعادل ٥٤٪ من طاقتها الإسمية[١٢٤]. أما الانخفاض في صناعة السيارات فقد كان أسوأ من ذلك بكثير، إذ راوح متوسط إنتاج هذا القطاع في العام ١٩٨٨م بين ١٣٪ و٣٠ ٪ من معدلات العام ١٩٧٩م[١٢٥].

مع تطبيق استراتيجية رفسنجاني المسماة «سياست تعديل اقتصادي»، بدأ الاقتصاد يستردّ شيئاً من عافيته. بين عامي ١٩٨٩ و١٩٩٢م، نما الاقتصاد الإيراني بمعدل سنوي يصل إلى ٧ ٪، مقارنة بما يقلّ عن ١٪ خلال العقد السابق[١٢٦]. وظهرت آثار الانتعاش في الخدمات العامة؛ ففي العام ١٩٩٨م كانت الطاقة الكهربائية قد وصلت إلى ١٤ مليون منزل، وهو ما يزيد بنحو ٤٠٪ على أرقام العام ١٩٩١م. وزاد عدد المشتركين في

(١٢١) Amuzegar, Op. Cit., p. 315.

(١٢٢) Daniel, Elton, *The History of Iran,* (London, 2001), p. 230.

(١٢٣) Amuzegar, Op. Cit., p. 341.

(١٢٤) رشيدي، المصدر السابق، ص ٧٢.

(١٢٥) جنان صفت، م: صنعت خودرو، همشهري (١٠ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٢).

(١٢٦) رشيدي، المصدر السابق، ص ١٦١.

خدمات الهاتف من ٢,٤٥ مليون في العام ١٩٩١م إلى ٦,٦٩ ملايين في العام ١٩٩٦م[١٢٧]. وانخفضت معدلات البطالة في نهاية العام ١٩٩٤م تحت حاجز العشرة بالمائة. انتعش أيضاً الإنتاج الزراعي والصناعي ووصلت الصادرات غير النفطية إلى أربعة مليارات دولار في العام ١٩٩٣م[١٢٨]. لكن بموازاة هذه النجاحات، فإن برنامجاً ضخماً لتخصيص ٤٠٠ شركة مملوكة للقطاع العام خلال عشر سنوات قد فشل في الانطلاق بسلاسة، كما كان مقدّراً له، بسبب الضغوط الشديدة التي تعرّضت لها حكومة رفسنجاني من جانب اليمين التقليدي واليسار، إضافة إلى عمال تلك الشركات[١٢٩].

ينبغي النظر إلى استراتيجية الإصلاح التي اتبعها رفسنجاني ضمن الحدود الخاصة التي تمليها توجهاته الشخصية، ونوعيّة الهموم التي تلحّ عليه، وحجم السلطات التي كانت بين يديه. كانت هذه الاستراتيجية تستهدف في المقام الأول معالجة مشكلات الاقتصاد. لكنّها، من ناحية أخرى، ما كانت قادرة على التحرّك من دون تحسين موازٍ لعلاقة المجتمع بالدولة بالنظر إلى الإطار الخاص الاجتماعي ـ السياسي الذي شهد ولادة برنامج الإصلاح، أي نهاية الحرب ورحيل آية الله الخميني. وشهد عهد الرئيس رفسنجاني في هذا الإطار اتجاهاً لتخفيف القيود المشدّدة على النشاطات الفردية والاجتماعية. وينظر إلى هذا الاتجاه كناتج فرعي للإصلاحات الاقتصادية أكثر مما هو سياسة مقصودة بذاتها، لكنّه أنتج مفاعيله الموضوعية على المجتمع بشكل عام. نشير في هذا الصدد إلى أن تركيز رفسنجاني على التكنوقراطية قد فتح الباب أمام شريحة اجتماعية حديثة، تضمّ الإداريين والمحترفين الذين جاؤوا من الجامعات أو من قطاعات الاقتصاد الحديث، ومعظمهم له توجهات ليبرالية. ويمكن القول بشكل عام إن سياسة التعديل الاقتصادي قد استهدفت ـ وأدّت فعلياً ـ إلى إعادة صوغ النظام الإسلامي في الجانبين السياسي والاقتصادي. وطبقاً لرفيع بور، تضمّنت هذه الاستراتيجية:

(١٢٧) Statistical Centre of Iran, *Statistical Yearbook* 1381, Tables 11 - 38, 8 - 16.

(١٢٨) Ehteshami, Op. Cit., p. 115.

(١٢٩) Menasheri, D., "Iran", in Ayalon, Ami, *Middle East Contemporary Survery:* 1993, (Boulder, 1995), p. 332.

١ ـ الانتقال من النظام الاجتماعي المنغلق إلى نظام منفتح.

٢ ـ التقليل من دور الأعراف الدينية ـ التقليدية في توجيه الحراك أو تقويمه ضمن النظام الاجتماعي.

٣ ـ تعزيز دور المحترفين، واستبدال الأطر المفهومية والقيمية القديمة التي سادت خلال عقد الثورة الأول بأخرى أكثر اقتراباً من الحداثة.

٤ ـ تخفيف هيمنة الدولة على السوق والاقتصاد(١٣٠).

أثمر الجو الجديد المنفتح نسبياً تحسّناً ملموساً في الحياة الثقافية، فقفز عدد الدوريات من ٩٩ في العام ١٩٨٦م إلى ٦٦٢ في العام ١٩٩٦م، من بينها ٣٤ صحيفة يومية. كما ارتفع عدد الكتب المطبوعة خلال الفترة نفسها من ٣,٨١٢ إلى ١٤,٤٥٩ كتاباً(١٣١). وكما هو متوقّع، أدّى الانتعاش الاقتصادي والانفتاح السياسي النسبي إلى انعكاسات متباينة. فشعر التقليديون بالقلق من تراجع التزام الجمهور بالأعراف الدينية ـ التقليدية، كما شعر عمال القطاع العام بالخوف من احتمال خسارة وظائفهم في الشركات الحكومية المعروضة للبيع(١٣٢). لكن على الجانب الآخر، كشفت استراتيجية الإصلاح عن الفوائد الكثيرة لنموذج اقتصاد السوق الذي استهدفته. ومع نهاية الدورة الثانية والأخيرة لرئاسة رفسنجاني في العام ١٩٩٧م، كان واضحاً أن قطار الإصلاح لم يعد قابلاً للتوقف. وتوصّلت شريحة معتبرة من الجمهور والنخبة على السواء إلى الاقتناع الفعلي بأن النظام الإسلامي لا يستطيع الاستمرار في ظلّ التغيّر العميق لنظام العلاقات الدولية، ما لم يضع جانباً النموذج الثوري الذي التزمه طوال عقد الثمانينيات. كما أن النجاحات الملموسة التي حقّقها برنامج الإصلاح قد أظهرت للإيرانيين أن نموذج السوق الحرّة، ولو مع بعض التعديلات، هو الطريق الوحيد لضمان معيشة أفضل للشعب، وازدهار للمشروع الديني الذي تتبنّاه الجمهورية الإسلامية.

(١٣٠) رفيع بور، المصدر السابق، ص ١٥٠.

(١٣١) Statistical Centre of Iran, *Statistical YearBook* (1382), tables 17 - 14 and 17 - 20.

(١٣٢) Menasheri, (1993), Op. Cit., p. 332.

أدّت التطوّرات المذكورة إلى إطلاق عملية التغيير البارادايمي أيضاً. وأدّى الانفتاح إلى شرعنة النقاش حول النموذج الثوري. من المفهوم أن النقاش العام حول مسألة ما يرفعها من مستوى الهموم الفردية أو القطاعية إلى مستوى القضايا الوطنية العامة. في المجتمعات التقليدية أو المنغلقة سياسياً، يميل الجمهور إلى النأي بنفسه عن القضايا المثيرة للجدل خوفاً من القمع، أو نتيجة للاعتقاد بأن الحكام غير مهتمين بالاستماع إلى الرأي العام. ولهذا فإن مشاركة الجمهور في العملية الديموقراطية أو في إقامة النظام الديموقراطي ستكون أكثر احتمالاً إذا خُفِّفت القيود المفروضة على حرية التعبير، لأنها تعطي انطباعاً بأن الحكام يرحّبون بالإصلاح، أو أنهم على الأقلّ ليسوا أقوياء بدرجة تسمح لهم بقمع الحراك الإصلاحي.

يتغيّر البارادايم ضمن مسار أُحادي الاتجاه(١٣٣). فور ثبوت فشل البارادايم القائم في استيعاب العيوب التي تظهر في بيئته الخاصة، فإنه لا يمكن إيقاف عجلة التغيير. أما توقيت الانتقال إلى البارادايم الجديد فيعتمد على عدد من العوامل، منها أهمية العيوب التي تواجه سلفه، ومرونة المؤسسة «السياسية أو الاجتماعية» الحارسة للبارادايم القديم في إدارة الأزمة التي أثارها ذلك الفشل، ثم، وبصورة حاسمة، توافر بارادايم بديل قادر على استقطاب اهتمام الجمهور، وقادر في الوقت عينه على حلّ المشكلات التي فشل في حلّها البارادايم السابق. يمكن القول إذاً إن جاذبية البارادايم هي نتاج لعوامل محلّية وخارجية تسهم معاً في جعله مقنعاً ومقبولاً، أو العكس. على المستوى المحلّي، يعتمد إقبال الجمهور على البارادايم الجديد على صدقية رواده، إضافة إلى حجم الشريحة الاجتماعية المتضرّرة من البارادايم القديم. أما على المستوى الخارجي فيعتمد قبول الجمهور للبارادايم الجديد إلى حدّ كبير على تناغمه في الخطاب مع التيارات الصاعدة على المستوى الإقليمي أو الدولي، والتي يعتبرها الجمهور إشارة إلى المعاصرة.

ظهرت أوضح الإشارات إلى صعود البارادايم الإصلاحي في الانتخابات التشريعية

(١٣٣) Kuhn, Op. Cit., p. 206.

لعام ١٩٩٦م حين حقّق مرشحو حزب كاركَزاران سازندكَى (كوادر البناء)» الليبرالي - البراغماتي نجاحاً مدهشاً على الرغم من الجهود الضخمة التي بذلها منافسوهم المحافظون للحيلولة دون وصولهم إلى البرلمان. اجتهد اليمين المحافظ في استغلال معدلات التضخم العالية (٥٦٪ في العام ١٩٩٤م) والارتفاع الصاروخي لأسعار المستهلك (٩٦٪ في العام ١٩٩٣م) والتي نتجت من سياسة التعديل الاقتصادي وإلغاء الرقابة على الأسعار لإبعاد الناخبين عن مرشحي الحزب الذي أدار سياسة التعديل. لكن المفاجأة المريرة ظهرت عند إعلان أسماء الفائزين؛ فالمرشحون الذين اتّهمهم اليمين بالليبرالية والتفريط في شعارات الثورة الإسلامية حصلوا على عدد من الأصوات أكثر مما كان يتوقعه الحزب نفسه فضلاً عن منافسيه، ممّا يشير إلى أن الجمهور كان راغباً بالفعل في التغيير ومستعداً في الوقت نفسه لدفع ثمنه.

كان نجاح مرشحي كاركَزاران درساً بليغاً لجميع القوى السياسية المتنافسة في الساحة الإيرانية، لكن الواضح أن اليسار الديني كان الجهة الأكثر استيعاباً لهذا الدرس. فقد ظهر على الفور تغيّر عميق في خطاب هذا التيار وتطلعاته وقناعاته، وهيمنت على لغته مفاهيم النموذج الديموقراطي ومصطلحاته، كما أصبحت الدعوة إلى الديموقراطية والتبشير بالليبرالية محوراً ثابتاً في مطبوعاته ونقاشاته. بعد شهور قليلة، وقبيل الانتخابات الرئاسية لعام ١٩٩٧م، شكّلت المجموعات المعارضة للمحافظين ائتلافاً موسّعاً لدعم ترشيح محمد خاتمي لرئاسة الجمهورية. وينظر إلى الفوز الساحق لخاتمي في الجولة الأولى من الانتخابات كحجر زاوية في التاريخ الإيراني الحديث، أثمر فعلياً تثبيت البارادايم الإصلاحي. في تلك المرحلة المبكرة، كان النموذج الإصلاحي لا يزال طري العود، غامضاً إلى حدٍّ كبير، لكنّه كان متفاوتاً بشكل لا يحتمل اللبس مع النموذج المحافظ بكل ما ينطوي عليه من قيم ومفاهيم وطرق عمل سادت طوال السنوات التي مضت على قيام الجمهورية الإسلامية.

البارادايم الجديد

لم يستهن المحافظون بمعاني صعود الإصلاحيين إلى السلطة وانعكاساته. ومنذ اليوم الأول، بدأوا بمقاومة محمومة تستهدف تحجيم تلك الانعكاسات ومحاصرتها في أضيق الحدود الممكنة. واتّخذت هذه المقاومة أشكالاً شتّى من الاعتداءات الجسدية على الأشخاص والتجمعات الإصلاحية، شملت محاولة اغتيال رموز التيار الإصلاحي في بداية الأمر، واستمرت من خلال الاستعمال المتعسف للقانون والمحاكم. بعد العام ١٩٩٧م، تعرّض عشرات من الإصلاحيين البارزين للاعتقال، كما أغلقت صحفهم ومؤسساتهم الثقافية. ففي العام ٢٠٠٠م مثلاً، أغلقت ١٣ صحيفة إصلاحية بأوامر من السلطة القضائية التي يهيمن عليها المحافظون، وتلتها ٤٤ دورية أخرى في العام التالي[١٣٤]. وفي نهاية العام ٢٠٠٣م، بلغ مجموع الدوريات التي أغلقت على هذا النحو ٨٥، من بينها ٤١ صحيفة يومية[١٣٥] بما فيها جميع الدوريات التي يملكها حزب «مشاركت»، أكبر الأحزاب الإصلاحية.

إن تحوّل المحافظين من الإيذاء المباشر والعنيف للإصلاحيين إلى الاعتماد بصورة شبه كلية على القضاء، ولو بصورة متعسفة، كان ثمرة لتركيز الخطاب الإصلاحي على سيادة القانون. لم يقللّ هذا التحوّل من حجم الأضرار التي لحقت بالإصلاحيين، لكنّه اضطرّ السياسيين المحافظين إلى النأي بأنفسهم عن أساليب الصراع السياسي التي تقوم على التخريب والإيذاء الجسدي للمنافسين. وبعد أن كانت الهجمات التخريبية على تجمعات المعارضين السياسيين ومقارّهم تُقابل بالتشجيع والتمجيد، فإن مثل هذه الأعمال التي تقوم بها في العادة مجموعات تطلق على نفسها اسم «أنصار حزب الله»، وتبرّر بالمحافظة على قيم الدين والثورة، أصبحت تتعرّض للتنديد

(١٣٤) Samii, A.W., Sisyphus newsstand: the Iranian Press under Khatami, *MERIA,* vol. 5, no. 3 (Sep., (2001). E. edition: http://meria.idc.ac.il/journal/2001/issue3/jvn3al.html.

(١٣٥) Reporters without Borders (organisation), "Iran Anuual Report 2003", www.rsf.org/article. php3? id-article=538212var-recherche=Iran.

والإدانة[١٣٦]. ينبغي الإشارة هنا إلى أن مرشد الثورة آية الله خامنئي لم يعلن على الإطلاق تأييده لذلك النوع من المواجهة مع الخصوم، لكن كثيراً من حلفائه المقربين، وبينهم أصحاب مناصب رفيعة ورجال دين بارزون، مثل آية الله مصباح يزدي، لم يتردّدوا في إظهار التأييد العلني لاستعمال العنف في سبيل ما يصفونه بحماية القيم الإسلامية. على أيّ حال، إن تلك المواجهة العنيفة، سواء في صورتها الأولى أو الثانية، قد كشفت للجميع عن حقيقة التعارض الكامل بين النموذجين المحافظ والإصلاحي، كما وسّعت نطاق الجدل حول الإصلاح السياسي في المجتمع وفي مؤسسات الدولة على السواء.

أوضحتُ في الفصل الثاني أن قيام الجمهورية الإسلامية قد وضع نهاية للانقطاع بين المجتمع والدولة، الناجم عن التقابل التاريخي بين الدين والدولة. في المرحلة الجديدة من حياة الجمهورية الإسلامية، سنواجه افتراقاً جديداً بين نوعين من التديّن، وبالتالي نوعين من السلطة: نوع ديكتاتوري يقوم على أرضية التقاليد، ونوع ديموقراطي يحاكي قيم الحداثة ومفاهيمها. يتمتّع كلا النوعين بقاعدة قوية في المجتمع والدولة، رغم أن النوع الأول (التقليدي) ما زال الأقوى نفوذاً في الدولة، بينما يتمتّع الثاني بالريادة على المستوى الشعبي. ومنذ العام ١٩٩٧م، حافظ النموذج الإصلاحي على موقع متقدّم في استطلاعات الرأي، على الرغم من النكسات التي مني بها أخيراً، والسيطرة شبه المطلقة للمحافظين على وسائل الإعلام[١٣٧].

(١٣٦) للمزيد من التفاصيل حول «أنصار حزب الله»، أنظر: حجت مرتجى: جناحهاي سياسي در ايران امروز، ص ١٦٣. أيضاً: عباس شادلو: اطلاعاتي دربار جناحهاي سياسي ايران امروز، ص ١٧٩.
وحول الميول العنيفة للجماعة وعلاقتها مع الجماعات المحافظة الأخرى، أنظر تصريحات مسعود ده نمكي (أحد مؤسسي المجموعة) في: صحيفة ايرن (٢٣، ٢٤ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٣م). أيضاً: ايسنا (٢٧ أيار / مايو ٢٠٠٣م). أيضاً: ايلنا (٦ كانون الثاني / ديسمبر ٢٠٠٣م).

(١٣٧) أنظر مثلاً نتائج الاستطلاع الذي أجري قبيل الانتخابات التشريعية لعام ٢٠٠٤م. الموقع الرسمي لمجلس صيانة الدستور: www.irisn.com/akhbar/1382/13821029/13821029-irisn-00005.htm

أشارت استطلاعات أخرى أجرتها صحيفة بازتاب الإلكترونية المحافظة في آذار / مارس ونيسان / إبريل ٢٠٠٥م حول اتجاهات التصويت في الانتخابات الرئاسية القريبة، إلى احتمال حصول المرشح الإصلاحي مصطفى معين على ١٦,٦٪ من الأصوات بينما راوحت حظوظ المرشحين المحافظين بين ١٣,٨ و٥,٨٪. وطبقاً للصحيفة فقد شارك في الاستطلاع ٥٥٠٠ من مستعملي الإنترنت في إيران. بازتاب (١٤نيسان / إبريل ٢٠٠٥م) .www.baztab.com/news/23294.php

بذل الإصلاحيون خلال السنوات الثماني التي قضاها خاتمي في رئاسة الجمهورية، جهداً هائلاً لتحسين البيئة السياسية في البلاد وعلاقة المجتمع بالدولة. وقد نجحوا في بعض الجوانب وأخفقوا في أخرى. وعلى أيّ حال، إن الحكم على جدوى النموذج الإصلاحي وقابليته لتغيير الحياة السياسية ينبغي أن يأخذ في الاعتبار الإطار الذي رسمه لنفسه. ويحدّد الرئيس خاتمي في هذا المجال هدفه المحوري في التنمية الشاملة والمستمرة[١٣٨]، ويشرح هذه المهمّة بتعبيرات تقارب إلى حدّ كبير مفهوم «التنمية البشرية» الذي يتبنّاه مشروع الأمم المتحدة للتنمية البشرية (UNDP). وفقاً لهذا المفهوم، تهدف التنمية السياسية إلى خلق البيئة الاجتماعية الضرورية لتوسيع خيارات الإنسان[١٣٩]. آخذاً في الاعتبار هذا المعنى، ركّز خاتمي على الحاجة إلى تغيّر بنيوي ومؤسسي يساعد على تغيير التوازن الفعلي بين الدولة والمجتمع لمصلحة الأخير. وقد حقّق النموذج الإصلاحي في هذا الإطار بعضاً من الإنجازات التي تستحقّ التقدير، نذكر منها ما يتعلق بالمشاركة الشعبية والإصلاح الاقتصادي.

تعزيز البناء المؤسسي للمشاركة الشعبية

المجالس المحلّية: عقدت أول انتخابات عامة للمجالس المحلّية في شباط / فبراير من العام ١٩٩٩م كجزء من مفهوم الإصلاحيين للديموقراطية على مستوى القاعدة. طبقاً للمواد ١٠٠ ـ ١٠٦ من دستور الجمهورية الإسلامية، فإن الشؤون المحلّية في القرى والمدن يجب أن تديرها مجالس منتخبة محلّياً. وأعدّ البرلمان في العام ١٩٨٢م لائحة تنفيذية لهذا الغرض، لكنّها بقيت معلّقة لأن النخبة الحاكمة خشيت، كما يبدو، صعوبة السيطرة على عملية ضخمة من ذلك النوع[١٤٠]. في تلك الانتخابات، تنافس ٣٢٨,٨٢٦

(١٣٨) خاتمي، محمد: **توسعه سياسي**، (تهران ٢٠٠٠م)، ص ٤١.

(١٣٩) United Nations & IRI Plan and Budget Org., *Human Development Report of the Islamic Republic of Iran*, 1992, p. 132.

(١٤٠) إيران (٢٠ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٣م).

من الرجال و٧٢٧٦ من النساء على ٢٣٦,١٣٨ مقعداً، وحصلت النساء على ٣٠٠ مقعد. وينظر إلى قيام المجالس المحلّية كخطوة أولى قوية لكسر استئثار النخبة المقيمة في العاصمة بالسلطة وهامشية النشاط السياسي في الأقاليم(١٤١). كما أنها توفّر الإطار العملي لتدريب النخب الجديدة، ولا سيما في الأقاليم، على العمل السياسي والحصول على الخبرات الضرورية للارتقاء بأدوارهم إلى المستوى الوطني. بالنسبة إلى الأقلّيات والمجموعات الإثنية أو الثقافية الصغيرة، تعتبر الانتخابات المحلّية هي فرصة للمشاركة في العملية السياسية التي لا تسعفهم قوّتهم الفعلية على خوضها على المستوى الوطني.

الأحزاب السياسية ومجموعات المصالح: رغم أن قانون الأحزاب كان قد أعيد تفعيله في العام ١٩٨٨م، تقدمت بضع مجموعات سياسية فقط من وزارة الداخلية بطلب للحصول على الاعتراف الرسمي. وبقي المشهد السياسي خاملاً حتى منتصف التسعينيات، ويعود ذلك ربما إلى نعدام الاطمئنان إلى حقيقة نيّات النخبة الحاكمة في حقبة ما بعد الخميني. لكن صعود الإصلاحيين إلى السلطة في العام ١٩٩٧م ولّد شعوراً عاماً بالتفاؤل، حمل معظم الإيرانيين على الاعتقاد بأن قوّة الرأي العام يمكن أن تحدث تغييراً ملموساً. وتظهر الأرقام الرسمية أن المنظمات التي حصلت على تراخيص في إطار قانون الأحزاب قد بلغ عددها، حتى بداية عهد الرئيس خاتمي، ٢٥ منظمة، من بينها ستة أحزاب سياسية و٢٩ منظمة مهنية أو جماعة مصالح. وارتفعت هذه الأرقام بعد ذلك بشكل كبير. وطبقاً لتقارير رسمية في العام ٢٠٠٤م، حصل ١١٤ حزباً و١٧١ مجموعة مصالح على الاعتراف الرسمي، من بينها ٣٥ تابعة للأقلّيات الدينية(١٤٢).

(١٤١) On the 1999 local elections and their implications, see Tajbakhsh, Kian, "Political Decentralization and the Creation of Local Government in Iran", *Social Research,* vol. 67, no. 2, (Summer 2000), pp. 377 - 404. For a statistical account on women participation, see "Women's participation in Local Councils" in Namazi, Baquer (ed.) *Iranian NGOs. Situation Analysis,* (2000), ed. edition: www.iranngos.org/reports/SituationAnalysis/009-10Womenpart.htm.

(١٤٢) تصريحات للمدير العام للشؤون السياسية في وزارة الداخلية علي باقري. إيران (٢٢ آب / أغسطس ٢٠٠٤م).

ومثلما انتعشت سوق الأحزاب السياسية، شهدت منظمات المجتمع المدني «NGOs» انتعاشاً مماثلاً في ظلّ الحكم الإصلاحي. وطبقاً لفخر السادات محتشمي، مساعدة وزير الداخلية لشؤون النساء، بلغ عدد المنظمات النسائية في العام ٢٠٠٣م نحو ٦٠٠ منظمة[١٤٣]، من بين ٢٥٠٠ منظمة غير حكومية مختلفة الاهتمامات، مقارنةً بـ ٧٥ منظمة في العام ١٩٩٧م[١٤٤]. ولا تتضمّن هذه الأرقام منظمات النشاط الاجتماعي «CBOs» التي تصنّف ضمن إطار مختلف، والتي يزيد عددها كثيراً على الصنف السابق الذكر[١٤٥]. ويشير بعض التقديرات إلى أن مجموع المنظمات التي تنضوي تحت كلا الصنفين قد بلغ عشرين ألفاً[١٤٦]. فيما يتعلق بمنظمات الشباب، تمثّل الجمعيات الطالبية أضخم النشاطات المنظمة على امتداد البلاد. يضمّ الاتحاد الإسلامي للجمعيات الطالبية ثمانية آلاف جمعية تعمل في المدارس المتوسطة والثانوية. وطبقاً لأحد التقارير، تضمّ الجمعية العمومية المركزية للاتحاد ستين ألف عضو يمثّلون ٤٦٠ ألف طالب في ٩٥٠٠ مدرسة[١٤٧]. أما منظمات الطلبة الجامعيين فقد قدّرها وزير التعليم العالي بنحو ٢٥٠٠ منظمة تمثّل ٢٠٪ من العدد الإجمالي للطلبة في الجامعات في البلاد[١٤٨].

الإعلام والنشر: انعكس تجدّد اليقين في قوّة الرأي العام والميل إلى المشاركة في العملية السياسية على الصحافة التي شهدت تطوّراً ملحوظاً بعد انتخاب خاتمي، فازداد عدد الطلبات لإصدار صحف جديدة، بحسب تصريحات وزير الإرشاد، من ٥٩١ في العام ١٩٩٧م إلى ٢٦٢٢ في العام ٢٠٠٣م. وفي نهاية هذا العام، كان القطاع الخاص قد حصل على ١٩٣١ ترخيصاً تمثّل ٨٠٪ من مجموعة تراخيص المطبوعات في البلاد[١٤٩].

(١٤٣) امروز (٨ تموز / يوليو ٢٠٠٣م).
(١٤٤) شرق (١٧ تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠٠٣م).
(١٤٥) Namazi, Op. Cit., www.irangos.org/reportsSituationAnalysis/003Summary,htm.
(١٤٦) Iran NGO Resource Center (Hamyaran).
www.hamyaran.org/projs-activs/ngo-community-building.htm.
(١٤٧) أيرنا (٦ شباط / فبراير ٢٠٠٣م). وأيلنا (٩ تموز / يوليو ٢٠٠٤م).
(١٤٨) نشره موقع مسند www.mosnad.com/News/telexu.htm (روجع في ٢٢ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٥م).
(١٤٩) ايسنا (٣ تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠٠٤م).

الإصلاح الاقتصادي

واصلت حكومة خاتمي برنامج الإصلاح الذي بدأته الحكومة السابقة، لكن مع تشديد أكبر على المضمون السياسي، ولا سيما انعكاس الإصلاحات الاقتصادية على عملية التحوّل الديموقراطي. وفي الخطاب الرئاسي أمام البرلمان، والذي قدّم خلاله موازنة الدولة للعام ٢٠٠٤م، حدّد خاتمي مهمّات العملية الإصلاحية في «تحويل الاقتصاد الإيراني المغلق، والمركزي، وغير التنافسي، والخاضع لهيمنة الدولة، نحو اقتصاد يقوده القطاع الخاص، ويضمن دوراً محورياً للشعب، ويتفاعل بنشاط مع السوق الدولية»(١٥٠).

لتسريع وتيرة الإصلاح الاقتصادي، كان على خاتمي التعامل مع العوائق نفسها التي واجهها سلفه. لكن يبدو أن التحسّن العام للاقتصاد قد عزّز الاقتناع بفائدة الاستمرار في سياسات التحرير الاقتصادي، على الرغم من الضغوط المتواصلة من جانب الطبقات المحدودة الدخل. ضمنت الحكومة دعم قطاع الأعمال لسياساتها بعدما أجازت له التحالف مع المقاولين الأجانب لتنفيذ المشروعات الرئيسة، ولا سيما في قطاعات البترول، وبناء المصانع والسدود، ومشروعات البنية التحتية الأخرى. كانت الحكومة السابقة قد اتّبعت سياسة مزدوجة إزاء القطاع الخاص؛ فشدّدت من جهة على دور هذا القطاع في قيادة الاقتصاد، وفتحت أمامه الكثير من المجالات التي كانت فيما مضى حكراً على القطاع العام. لكنّها تسامحت من جهة أخرى إزاء توسّع القطاع العام الذي استمرت شركاته في التوالد وإنتاج أجيال جديدة تنافس القطاع الخاص في تنفيذ المشروعات الكبرى التي تموّلها موازنة الدولة. وطبقاً للسيد هاشميان، مساعد وزير الشؤون المالية، ارتفع عدد شركات القطاع العام الرئيسة من ١٧٦ في الجيل الأول إلى ٥٠٠ في الجيل الثاني، ثم إلى ١٠٠٠ شركة في الجيل الثالث، وهي الشركات التي تملك الدولة أكثر من نصف أسهمها(١٥١).

(١٥٠) إيران (١٠ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٥م).

(١٥١) همشهري (١٤ أيلول / سبتمبر ٢٠٠٢م).

منذ العام ٢٠٠٠م، يبدو أن حكومة خاتمي قد وصلت إلى استنتاج مفاده أن تحوّلاً شاملاً نحو اقتصاد السوق لن يكون ممكناً من دون تعامل حاسم مع العوائق القانونية والثقافية الموروثة عن البارادايم الثوري، ولا سيما تشديد الدستور على محورية القطاع العام واحتكاره للقطاعات الاستراتيجية، إضافة إلى الفهم العام الذي يربط حرّية السوق والاستثمار الأجنبي بالاستغلال. وطبقاً للمادة ٤٤ من الدستور:

«جميع الصناعات الكبرى والأساسية، التجارة الخارجية، التعدين، المصارف، التأمين، توليد الطاقة، السدود، شبكات الريّ الكبرى، الراديو والتلفزيون، البريد والهاتف، النقل الجوي، السكك الحديدية، الشحن البحري، الطرق، كلّها يجب أن تبقى في ملكيّة الدولة وتدار من جانبها».

بموازاة هذا، تحظّر المادة ٨١ منح امتيازات لمستثمرين أجانب في أيّ من قطاعات الاقتصاد، كما تشترط المادة ٨٢ موافقة البرلمان على استخدام الخبراء الأجانب.

نجحت الحكومة الإصلاحية في اختراق الحاجز القانوني من خلال مشروع قانون صادق عليه البرلمان، يشدّد على دعم الاستثمار الأجنبي وتشجيعه، رغم معارضة مجلس صيانة الدستور(١٥٢). بموازاة ذلك، صدرت قوانين أخرى تسمح للقطاع الأهلي بإقامة البنوك، وشركات التأمين، والصناعات الاستراتيجية. وفي العام ٢٠٠٤م، أجاز البرلمان خطة التنمية الخمسية الرابعة (٢٠٠٥ ـ ٢٠١٠م) التي قامت على تصوّر يفترض تحولات جذرية في النظام الاقتصادي من خلال التوسّع في التخصيص، والسماح للقطاعين الخاص والأجنبي بدخول القطاعات التي كانت لا تزال حكراً على الشركات الحكومية، بما فيها القطاعات التي كان الدستور قد اعتبرها موضوعاً للسيادة مثل الاتصالات والبترول وإنتاج الطاقة. لكن مجلس صيانة الدستور رفض المصادقة على الخطة مستدلاً بـ١١٢ مورد تعارض مع المادة ٤٤ من الدستور، و٣٦ مورد تعارض مع

(١٥٢) أجاز البرلمان «قانون جذب وتشجيع الاستثمار الأجنبي» في آذار / مارس ٢٠٠٢م، ولكن عارضه مجلس صيانة الدستور. وفي أيار / مايو نقض مجلس تشخيص مصلحة النظام اعتراضات المجلس الدستوري وأجاز القانون بالصيغة التي صوت عليها البرلمان. انظر: www.gsi.ir/?lang=fa&p=26 - 06

المادة ٨٥ التي تحظّر تفويض السلطات السيادية للدولة إلى أطراف خارجها[١٥٣]. وبسبب هذه المعارضة، كان يجب إعادة مناقشة الخطة في البرلمان الجديد الذي يسيطر عليه المحافظون، حيث بدا أن الاتجاه العام في البرلمان يميل إلى إقرار الجسم الأساسي للخطة التي وضعها الإصلاحيون بسبب تناغمها مع الأهداف المقرّرة في الاستراتيجية العامة لعمل النظام، والتي وضعها مجلس تشخيص مصلحة النظام وصادق عليها مرشد الثورة في تشرين الأول / أكتوبر من العام ٢٠٠٤م. وتحدّد هذه الاستراتيجية المعايير العامة الناظمة لسياسات الحكومة حتى العام ٢٠٢٥م[١٥٤]. إن معظم اعتراضات مجلس صيانة الدستور قد عولجَ بالفعل بعد إصدار مجمع تشخيص مصلحة النظام تفسيراً جديداً للمادة ٤٤ من الدستور، يتضمّن استبعاد جميع القيود التي اعتمد عليها مجلس الصيانة. وسمح هذا التفسير بتخصيص جميع القطاعات بما فيها الاستراتيجية، وتلك التي تعتبر موضوعاً للسيادة. ويستهدف التفسير الجديد، طبقاً لمحسن رضائي الأمين العام للمجمع، تمكين القطاع الخاص من العودة إلى قيادة الاقتصاد الإيراني، و«توفير المقوّمات اللازمة لتطبيق استراتيجية العشرين عاماً»[١٥٥]. وطبقاً للدستور، لا يمكن أيّة مؤسسة حكومية أخرى معارضة قرارات المجمع. بالنظر إلى إجماع النخبة الحاكمة على مشروع التحرير الاقتصادي، سيسير برنامج التخصيص بخطوات أكثر تسارعاً. وطبقاً لتصريحات مدير الهيئة الحكومية المكلّفة تنفيذ البرنامج، فإن ٢٢١ شركة سوف تعرض للبيع بحلول أيار / مايو من العام ٢٠٠٥م من خلال البورصة المحلّية، مقارنة بِـ ٥٢ شركة فقط جرى تخصيصها خلال السنة المالية الماضية (آذار / مارس ٢٠٠٣م ـ آذار / مارس ٢٠٠٤م)[١٥٦].

(١٥٣) للمزيد من التفاصيل، أنظر إيران (٤ آب / أغسطس ٢٠٠٤م).

(١٥٤) للاطلاع على النص الكامل لهذه الاستراتيجية، أنظر موقع آية الله خامنئي:
www.khamencir.ir/FA/Message/detail.jsp?id=820911B

(١٥٥) موقع الإذاعة والتلفزيون الإيراني (IRIB News) 11 كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٤م).
www.iribnews.ir/Full-en.asp?news-id=183904&n=14

(١٥٦) شرق (٩ آب / أغسطس ٢٠٠٤م).

مع التفسير الجديد للمادة ٤٤ وإجازة خطة التنمية الرابعة في البرلمان، وضعت إيران على ما يبدو نهاية للجدل الطويل حول طبيعة نظامها الاقتصادي، وتخلّصت نهائياً من الجانب الاقتصادي للبارادايم الثوري الذي يربط تحقيق العدالة الاجتماعية بسيطرة الدولة على السوق، والذي طُبّق من دون نجاح يذكر طوال السنوات التالية لقيام الجمهورية الإسلامية.

خلاصة الفصل الثالث

قدّم الفصل تحليلاً لصعود التيار الإصلاحي إلى السلطة، وانعكاسات ذلك على النظام السياسي الإيراني. واعتمد التحليل نظرية الانقلاب البارادايمي (المنظومي) التي طوّرها الفيلسوف الأميركي توماس كون لتفسير ذلك التطوّر، ومعانيه بالنسبة إلى التجربة السياسية للجمهورية الإسلامية. وأظهرت المناقشة أن العيوب التي أدت إلى إطاحة البارادايم الثوري تكمن في الأسس التي قام عليها، ولا سيما الافتقار إلى أيديولوجيا سياسية متينة وعدم الانسجام عند النخبة التي اشتركت في إقامة النظام السياسي. وأسهم هذان العاملان في تسهيل قيام حكومة شمولية شديدة التدخّل. وأظهرت تجربة العقد الأول من عمر النظام الجديد فشل البارادايم الثوري في احتواء مشكلات البلاد، لا سيما في ظرف الحرب والضغوط الاقتصادية الخارجية. ومن أجل تحليل عوامل الفشل والمقارنة بين البارادايمين الثوري والإصلاحي، ركّز الفصل على مفهوم العدالة الاجتماعية الذي يمثّل محوراً رئيساً في الأيديولوجيا الدينية والسياسية لكلا البارادايمين. واهتمّ خصوصاً بالنظر في تطبيقات المفهوم على صعيدي إدارة الاقتصاد والمشاركة الشعبية.

بعد توقّف الحرب العراقية الإيرانية في العام ١٩٨٨م ثم وفاة آية الله الخميني في العام التالي، توافرت الفرصة للفريق البراغماتي في النخبة الحاكمة لإعادة توجيه النظام الإسلامي نحو طريق أكثر واقعية وتوافقاً مع الحقائق القائمة محلّياً ودولياً. ورغم تركيز هذا الاتجاه على إصلاح الاقتصاد في المقام الأول، كشف عن التفارق بين التطلعات المثالية للنظام في أيامه الأولى وأدائه الواقعي، الأمر الذي أدّى إلى إطلاق عوامل تغيير أكثر جذرية تشمل المجالات السياسية والثقافية إضافة إلى المجال الاقتصادي. وتجسّد التغيير في صعود التيار الإصلاحي الذي يتبنّى فهماً للدين والحكومة يتعارض جوهرياً

مع الفهم السائد في النموذج الثوري. تأسس النموذج الثوري على أرضية التقاليد الدينية والوطنية، بينما قام النموذج الإصلاحي في وسط اجتماعي أقرب إلى مفاهيم الحداثة وتمثّلاتها في المعيشة والسياسة، ولهذا فقد نحا خطابه السياسي نحو نموذج الديموقراطية الليبرالية.

بعد ثمانية أعوام من التجربة العملية، اتضح أن الإصلاحيين قد فشلوا في تحقيق إنجازات ذات شأن على المستوى السياسي، مقارنة بالنجاحات الكبيرة التي حقّقوها على المستويين المؤسسي والبنيوي. بين أبرز هذه الإنجازات، نشير إلى توسيع المشاركة الشعبية من خلال تفعيل نظام الحكم المحلّي، وتعزيز دور المجتمع المدني، والأحزاب السياسية، والصحافة المستقلة. على المستوى الاقتصادي، نشير إلى الاختراق المهمّ الذي تحقّق من خلال التوصّل إلى إجماع بين النخبة السياسية على تمكين القطاع الخاص من استعادة دوره القيادي للاقتصاد. وقد جرى تثبيت هذا الاتجاه بعد إعادة تفسير المادة ٤٤ من الدستور، الأمر الذي أزال العائق الدستوري الأبرز أمام تحرير الاقتصاد الإيراني.

الفصل الرابع

الأيديولوجيا السياسية للمحافظين

يستهدف هذا الفصل عرض نموذج الدولة الذي يتبنّاه التيار المحافظ في إيران، قاعدته النظرية والمفاهيم الرئيسة التي تشكّل قوامه، إضافة إلى رؤية المحافظين للتنظيم الاجتماعي والقضايا التي تشغل اهتمامهم في المجال العام. سوف أعرض بداية مختصراً للمصادر الفكرية التي أسهمت في تكوين فكرة السلطة في التراث الشيعي، ثم النقاط المحورية التي يدور حولها الجدل بين المحافظين والإصلاحيين، ولا سيما الحقوق الدستورية، والجمهورية، وحاكمية القانون. وينتهي الفصل بتحليل المرجعية النظرية لخطاب المحافظين السياسي. سوف نقارن آراء التيار المحافظ بنظيرتها الليبرالية بغية إيضاح المسافة بين النموذجين وليس تقويمها. ويبقى الإنزلاق من المقارنة الموضوعية إلى التقويم المنحاز احتمالاً وارداً، وإن لم يكن مقصوداً بالذات. غني عن القول إن تقويماً منصفاً لرؤية التيار المحافظ ومتبنّياته ينبغي أن يأخذ في الاعتبار المعايير التي يقدّمها النموذج الذي قامت في إطاره وضمن شروطه.

الآراء المنسوبة إلى التيار في هذا الفصل مستمدّة أساساً من الأعمال المنشورة لعدد من المفكّرين ذوي التأثير في التيار المحافظ، ولا سيما آراء مصباح يزدي وجواد لاريجاني، التي تعبّر إلى حدّ كبير عن النسق الرئيس للتفكير السياسي المحافظ. ولد آية الله محمد تقي مصباح يزدي في مدينة يزد الصحراوية وسط إيران، عام ١٩٣٤م. راوحت همومه بين الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية والفقه، واتجه اهتمامه إلى السياسة منذ أواخر الثمانينيات، ولا سيما بعد وفاة الإمام الخميني الذي لم يكن متوافقاً معه كما يبدو. وتظهر تأثيرات الفلسفة اليونانية القديمة واضحة في آرائه السياسية وآراء تلاميذه. ويعتبر واحداً من أقطاب «مدرسة حقاني» التي مثّلت، حتى وقت قريب، أحد أبرز مراكز التفكير المحافظ المنفتح على العصر في الحوزة العلمية في قُم. ويستمدّ يزدي جانباً من نفوذه من علاقته المتينة مع مرشد الثورة علي خامنئي الذي قارن علاقته به، بتلك التي

ربطت بين المرحومين الخميني ومطهّري. أما محمد جواد لاريجاني فهو مفكّر وسياسي، درس الشريعة في قُم، ثم الهندسة في طهران، والفيزياء في الولايات المتحدة الأميركية. أسس معهد دراسات الفيزياء والرياضيات النظرية، وهو أحد مراكز البحث المرموقة في إيران، وخدم نائباً في البرلمان ومساعداً لوزير الخارجية. ويعمل في الوقت الحاضر مساعداً لرئيس السلطة القضائية للعلاقات الدولية. كرّس لاريجاني معظم كتاباته لشرح نظريته المسماة «المشروعية الذاتية للحكومة» التي يعرضها كبديل من نموذج السلطة الليبرالي. ويمتاز لاريجاني عن معظم المفكّرين المحافظين الآخرين بمعرفة معمّقة لمكوّنات الخطاب السياسي الليبرالي، رغم أن نقده لهذا الخطاب ليس بالدرجة عينها من العمق والإقناع. يدافع كلا المفكّرين، يزدي ولاريجاني، عمّا يعتبرانه نموذجاً للتطوّر السياسي الذي ينبثق من منظور ديني، ويمتاز هذا النموذج عن نموذج الديموقراطية الليبرالية التي لا تناسب، في رأيهما، مجتمعاً إسلامياً مثل إيران.

سوف أرجع أيضاً إلى آخرين من قادة الرأي والسياسيين المحافظين، ولا سيما أولئك الذين توفّر أعمالهم منظورات جديدة تختلف إلى حدّ ما عن التيار العام التقليدي، رغم اتفاقها في الأسس العامة والأغراض. من بين هؤلاء، أخصّ بالذكر آية الله عميد زنجاني الذي يقدّم كتابه «فقه سياسي» شرحاً موسّعاً للقواعد المفهومية التي يقوم عليها دستور الجمهورية الإسلامية، ويساعد على استبيان موضع هذا الدستور ضمن الفقه الدستوري المعاصر. من بين هؤلاء أيضاً صادق حقيقت، ولا سيما كتابه «توزيع السلطة في الفقه الشيعي» الذي يقدّم تحليلاً جيداً للموضوع، يقوم على مقارنة موسّعة بين آراء عدد كبير نسبياً من الفقهاء البارزين. سوف أعود أيضاً إلى كتاب عباس قامقامي «السلطة والمشروعية» الذي يقدّم مقاربة جديدة ـ قياساً إلى بقيّة المحافظين ـ لمسألة العلاقة بين مؤسسات الدولة التي تقوم على أساس الانتخاب، وتلك التي تقوم على أساس التعيين أو شبه التعيين.

أشرتُ في الفصل الثاني إلى أن الخطاب السياسي للخميني قد جمع بين مفاهيم

تنتمي إلى نموذجي الدولة التقليدية والحديثة. وكان اهتمامه يتّجه إلى توحيد أطراف المجتمع الديني الذين يقبلون مفهومه الخاص للتشيّع والسلطة الدينية. وقد نجح هذا التحالف الموسّع الذي عرف حينئذٍ بخط الإمام أو القوى العقائدية (نيروهاي مكتبي)، في الهيمنة على الحياة السياسية خلال العقد الأول بعد الثورة الإسلامية. لكن منذ وفاة الخميني في العام ١٩٨٩م، اتّجه كلّ من التيارين اللذين كانا يعرفان يومئذٍ باليسار واليمين إلى تطوير خطابه السياسي الخاص.

نظراً إلى انبثاقه من الوسط الديني التقليدي، يتصل الخطاب المحافظ بجذور عميقة بالمجتمع الإيراني. ويجادل هجري، وهو أحد قدامى المناضلين في العهد الملكي، في أن هذا الخطاب هو الممثّل الأصلي للتيار الديني في إيران: «كلّ منّا يحمل بعضاً من سمات بالمحافظة، وبالنسبة إلى إيران خصوصاً، فإن التدين والوطنية مرتبطان بشكل وثيق بالمحافظة أو أنهما يحملان بعض عناصر الخطاب المحافظ»[1]. على المستوى السياسي، بقي خطاب المحافظين ضبابياً إلى حدّ كبير حتى قيام الثورة الإسلامية. والحقيقة أن المكوّنات النظرية والوظيفية لمفهوم الدولة الحديثة، مثل الجمهورية والانتخابات والإرادة الوطنية والمحاسبة إلخ... لم تدخل دائرة النقاش في الوسط الديني إلا في السنوات الأخيرة، وكان دخولها ثمرة للجهود التي بذلها آية الله الخميني والتي استهدفت عصرنة التفكير الديني بعد قرون من الانشغال بالمجادلات الكلامية والفقهية البعيدة عن قضايا العصر وهمومه، لا سيما السياسية منها.

تجادل هذه الدراسة في أن إقحام النظرية السياسية الشيعية في الحياة السياسية سوف يؤدّي بالضرورة إلى تطويرها. وقد ناقشت في الفصل الأول المسار الذي تطوّرت خلاله هذه النظرية منذ ظهورها حتى ثورة ١٩٧٩م التي أثمرت تحوّل النظرية في صيغتها الأخيرة، أي «ولاية الفقيه»، إلى محور الخطاب السياسي الشيعي. وتفترض الدراسة أن الباعث الأساسي على التطوّر يكمن في المشكلات النظرية والعملية التي

(١) هجري، محسن: «مقدمه بر سنخ شناسي راست در ايران» مقابلة مع جشم انداز ايران، العدد ٩، (حزيران/ يونيو ٢٠٠١م) ص ٥٩.

تنكشف عنها التجربة السياسية الفعلية، والتي تضع مكوّنات النظرية في مواجهة تحدّيات لا يمكن استيعابها من دون تعديل تلك المكوّنات، أو إعادة صوغ العلاقة بينها وبين محيطها السياسي والاجتماعي. بالنسبة إلى ثورة قامت من دون تخطيط مسبق مثل الثورة الإسلامية، المشكلات غير المرتقبة وغير المعروفة سلفاً هي متعدّدة وعميقة بحيث تستحيل مواجهتها واستيعابها جميعاً ضمن الإطار النظري أو الأيديولوجي السابق لقيام الثورة. ولا يرجع ذلك، كما لاحظ كمرافا، إلى كفاية الثوار المعرفية أو الأخلاقية، بل إلى طبيعة الثورة نفسها وما تحدثه من تغييرات انقلابية في المجتمع والنظام السياسي. ومن هذه الزاوية، تذهب الدراسة إلى أن المشكلات غير المرئية التي برزت بعد قيام الثورة الإسلامية، أوجدت موضوعات جديدة للنقاش تفرض، بالضرورة، التحرّر من الحدود الضيقة للنظرية. هذه النقاشات هي الخطوة الأولى لوضع النظرية ككلّ على مائدة النقاش بعد أن كان ينظر إليها في ما مضى كجواب كامل ونهائي على مسألة الدولة.

لا بدّ في البدء من الإشارة إلى أن أبرز ما يميّز المعسكر المحافظ عن التيار العريض للتشيّع التقليدي، هو اهتمام ذلك المعسكر بالسياسة وقبوله المبدئي بالتغيير على المستويين النظري والعملي كطريق لصون الموروث الثقافي، مقارنة بالتيار العام للتشيّع التقليدي الذي مال إلى الابتعاد عن السياسة والارتياب في كل أشكال التغيير خلال الجزء الأكبر من تاريخه. نشير أيضاً إلى أن هذا المعسكر يميل إلى وصف نفسه باسم «الأصولي» أو «القيمي» في إشارة إلى التزامه الموروث الديني الشيعي مقارنة بالإصلاحيين الذين يتّهمون بالليبرالية. أما تصنيفه كقوّة يمينية أولاً ثم محافظة، فيرجع إلى منافسيه اليساريين «الإصلاحيين»[٢]. على أيّ حال، هذان الوصفان متداولان بكثرة في النقاشات السياسية، وأصبح استعمالهما عادة سائدة حتى بين المحافظين أنفسهم.

(٢) شريعتمداري، حسين: كيهان، (٢١ آب / أغسطس ٢٠٠٤م)، ص ٢.

يحدّد هيوود خمس سمات أساسية تجمع بين التيارات المحافظة، هي: التزام التقاليد، الإيمان بالكمال الإنساني كهدف للعمل، الإيمان بنظام المجتمع العضوي، التركيز على أهمية السلطة، احترام الملكيّة الفردية[٣]. هذه السمات يمكن ملاحظتها أيضاً في الخطاب المحافظ الإيراني إلى حدود معيّنة، باستثناء تيار المحافظين الحديث، أو «اليمين الجديد» كما يسمّى غالباً، المتمثّل سياسياً في حزب كاركَزاران سازندكَي ذي التوجهات الإصلاحية. إن أبرز سمات التيار الإيراني المحافظ هي التزامه الشديد أنماط العلاقة الاجتماعية التقليدية؛ فهم يرون أن الأعراف والمنظومات الاجتماعية تنطوي على درجة من القداسة، ليس بسبب كونها جزءاً من الدين، بل لكونها ضرورية لصون الأخلاقيات وأنماط السلوك الديني. ولهذا، تعتبر قضايا مثل الحجاب، ووسائل اللهو والمتعة، ونقد التقاليد، أبرز موضوعات الاهتمام لديهم. وخلال التسعينيات الميلادية، عزل البرلمان ذو الأكثريّة المحافظة اثنين من وزراء الثقافة لأنهما أظهرا، بحسب تقويم هذا التيار، ليونة تجاه تنامي الليبرالية في الصحافة المحلّية.

نظرية السلطة في الخطاب المحافظ

يتبنّى التيار المحافظ نظرية السلطة الشيعية التقليدية باعتبارها المصدر الرئيس للشرعية السياسية في النظام الإسلامي. وطبقاً لكديور، تشكّلت البنية الفلسفية لهذه النظرية من تفاعل تاريخي بين أربعة مكوّنات رئيسة هي:

١ ـ نظرية الإمامة المعصومة التي طوّرها فقهاء الشيعة القدامى.

٢ ـ نظرية الملك ـ الفيلسوف التي طوّرها أفلاطون.

٣ ـ نظرية ابن عربي التي تربط السلطة المطلقة بالكمال الإنساني.

٤ ـ الحكمة العملية الموروثة عن تقاليد الملك في فارس القديمة[٤]. سوف أعرض

(٣) Hewood, Andrew, *Political Ideologies*, (New York 1998), p. 69.

(٤) كديور، محسن: **دغدغهاي حكومت ديني**، (تهران ٢٠٠٠م)، ص ١٦٥.

هذه العوامل باختصار في الصفحات التالية، قبل الانتقال إلى مناقشة كيفيّة انعكاسها على آراء التيار المحافظ ومواقفه من القضايا المثارة في الساحة السياسية:

١ ـ كما عرضتُ في الفصل الأول، ارتبط الطموح إلى العدل الإلهي في التفكير الشيعي التقليدي بعقيدة الإمامة المعصومة والمعيّنة بالنص. وبناءً عليه، ربطت الشرعية السياسية بتولّي أحد الأئمة الإثني عشر الحكم. لقد صيغت نظرية الإمامة كمفهوم تأسيسي لحقّ الإمام علي بن أبي طالب وأبنائه الأحد عشر في خلافة النبي محمد وقيادة الأمّة الإسلامية. ورغم المجادلات الواسعة حول تمايز الأئمة الإثني عشر من حيث الصفات والمؤهلات القيادية، جوهر مفهوم الإمامة هو التعيين بالنص. وبحسب مونتغومري وات، المكوّن الكاريزمي لفكرة القيادة، سواء ذلك المتعلّق بصفات القائد أو المتأتّي من اتصاله بالغيب، كان هو المهيمن على تفكير الشيعة السياسي(٥). ضمن هذا الإطار، التصق مفهوما العدل والشرعية بأشخاص الأئمة المعصومين، وترتّب عليه ظهور ثنائية الإمامة / الغصب، التي تصنف السلطة صنفين: مشروعة، أي يتولاّها الإمام، وغصب «غير مشروع» وهي جميع أنواع السلطة الأخرى(٦).

يكشف النقاش حول المسألة عن أن جلّ الاهتمام قد انصبّ على شخص الحاكم، بينما لم تحظ الدولة، كمؤسسة مستقلة عن شخص رئيسها، إلا بالقليل فقط من اهتمام مجامع العلم الديني، حتى السنوات الأخيرة على الأقلّ. وقد أوضحت في الفصل الأول أن علماء الشيعة قد مالوا إلى تعريف الدولة كمنظومة عرفية، وربطوا شرعيتها بأدائها الفعلي لمهمّاتها. وقد تجلّى هذا الفهم في الطريقة التي عالج بها علماء القرن العاشر، على المستوى الإسلامي العام، المشكلة التي أثارها صعود البويهيين إلى السلطة وهيمنتهم على ديوان الخلافة في بغداد. وكما يظهر من كتاباتهم التي وصلت إلينا، أقرّ

(٥) Montgomery Watt, William, "The Significance of Early Stage of Imami Shiism", in Keddie, N., (ed.) *Religion and Politics in Iran* (New Haven. 1983) p. 21.

(٦) يزدي، مصباح: **نكاهي كذرا به ولايت فقيه**، قم، ١٩٩٩م، ص ٥٣.

أولئك العلماء بسلطة الأمر الواقع التي يمثّلها الغاصب، وأعادوا تعريفها على أساس أخلاقي، أي باعتبارها بديلاً أفضل من الفتنة وانهيار النظام الاجتماعي[٧]. كان هذا الميل سائداً بين علماء السُنَّة والشيعة على السواء، والواضح أنه أصبح أكثر شيوعاً بين الشيعة بعد قيام الدولة الصفوية في العام ١٥٠١. لكن الشكل المثالي للسلطة بقي، على مستوى البحث النظري على الأقلّ، هو ذلك الذي يتولّى فيه الإمام أو نائبه الإشراف على أمور الدولة، حاكماً أو مرجعاً للحاكم.

٢ ـ يتكوّن المجتمع، بحسب أفلاطون، من ثلاث طبقات تتماثل مع مكوّنات الروح الإنسانية، هي العامة والجنود والحفظة. ويرسم سقراط رجل السياسة في صورة متخصّص في هذا الفن في مجتمع من غير المتخصّصين[٨]. ونظراً إلى كونه أعلم بموضوع عمله من سائر الناس، يجب عليه ألا يخضع لقيود قانونية تحدّد له دوره[٩]. أما أفلاطون فقد رأى أن المدينة الفاضلة، أو المثالية، هي تلك التي يحكمها ملك ـ فيلسوف، يحمل لقب «الحافظ» (guardian) ويمتاز الفيلسوف عن غيره بملكة العدالة واستيعابه للجمال والحقيقة والمعرفة الكاملة[١١].

وتعتقد آن لامبتون أن الحوزات العلمية الشيعية قد تعرّفت على فكرة الملك ـ الفيلسوف من خلال أعمال الكليني وابن بابويه، وهما من المحدثين البارزين في القرن العاشر. وهي ترى أن فكرة السلطة التي عرضها الرجلان قد جسّرت الفجوة بين الفكر السياسي الذي طوّره أسلافهم من المفكّرين المسلمين، والفكر الذي وصل إلى العرب بعد ترجمة أعمال الفلاسفة اليونانيين[١٢]. ويبدو أن الربط بين المعرفة والسلطة قد ترك

(٧) شلق، الفضل: **الأمة والدولة**، بيروت، ١٩٩٣م، ص ٥٢.

(٨) Skemp, J.B., *Plato's Stateman,* (London 1987), p. 40.

(٩) Stern, paul, "The Rule of Wisdom and the Rule of Law in Plato's Statesman", *The American Political Science Review,* vol. 91, issue 2 (June 1997) 264 - 276, pp. 8 - 267.

(١٠) Plato, *The Republic,* Translated by Desmond Lee, (London 2003), p. 192.

(١١) Plato, ibid., p. 198.

(١٢) Cited in Akhavi, S., *Religion and Politics in Contemporary Iran,* (Albany 1980), p. 9.

أثراً عميقاً في علماء الشيعة. يظهر ذلك جليّاً في تأسيسهم لفكرة المرجعية الدينية، ولا سيما السلطة التي يتمتّع بها الفقيه على المقلّدين. فالدليل الوحيد على وجوب التقليد الذي حظي بإجماع العلماء، هو، بحسب آية الله منتظري، الدليل المنطقي الذي يلزم المكلف الفاقد للعلم بالرجوع إلى العالم ـ وطاعته بالضرورة[١٣]ـ. وقد استعمل متكلّمو الشيعة الفكرة نفسها لتعزيز دعواهم حول تقدّم الإمام المعصوم على غيره من الحكّام. ويقرّ محسن غرويان، وهو رجل دين بارز بين المحافظين، بالأصل اليوناني لفكرة الربط بين المعرفة والسلطة، لكنّه يرى أنها تبدو قريبة جداً من القواعد الإسلامية: «المعرفة، والحكمة، والعلم، تتمتّع بسلطة ذاتية على ما سواها». وضمن هذا المفهوم، يجادل في أن التسلط ليس سيئاً إذا قام على أساس الدليل العلمي: «في ظل حكومة إسلامية فإن شيئاً من التسلّط هو أمر ممكن، لكنّه مبرّر. بكلمة أخرى، يمكن تصوّر حكومة متسلّطة لكنّها تستند إلى المنطق والدليل العلمي. أعتقد أن ولاية الفقيه تمثّل نوعاً من هذه الحكومة»[١٤].

إن فكرة تفوق العالِم، في المعنى السياسي والاجتماعي، هي واحدة من الأفكار الشائعة بين المفكرين المسلمين. وعلى سبيل المثال، يطبّق الطبري، الفقيه والمفسّر المعروف (ت. ٩٢٣هـ)، مفهوم «ولي الأمر» الوارد في القرآن الكريم على الفقهاء، ويرى أن حقّهم في الطاعة مقدّم على حقّ الملك[١٥]. في مقابل هذا الرأي، ليس من المستغرب أن تجد فقهاء ينكرون هذا الربط بين الحكم والمعرفة في المعنى الفقهي، مثل الأصفهاني، الفقيه الشيعي البارز (ت.١٩٤٢م) الذي يقرّر أن «الفقيه بما هو فقيه أهلٌ للنظر في مرحلة الاستنباط دون الأمور المتعلّقة بتنظيم البلاد وحفظ الثغور وتدبير شؤون الدفاع والجهاد وأمثال ذلك، فلا معنى لإيكال هذه الأمور إلى الفقيه بما هو فقيه»[١٦].

(١٣) منتظري، حسين علي: **دراسات في ولاية الفقيه**، بيروت ١٩٨٨م، ج ٢ ص ١٠٢.

(١٤) غرويان، محسن، ورد في حجاريان، سعيد: جمهوريت، تهران ٢٠٠٠، ص ٧٨٦.

(١٥) الطبري، محمد بن جرير: **جامع البيان في تفسير القرآن**، بيروت ١٩٩٥م، ج ٥ ص ٢٠٦.

(١٦) الأصفهاني: **حاشية المكاسب**، ج ٢، ص ٢١٥ (قم. د.ت).

ويتّفق رأي الأصفهاني إلى حدّ كبير مع رأي شتاينبرغر الذي وصف نظرية أفلاطون بأنها متناقضة وغير متّسقة منطقياً. ورأى أن مجال عمل الفيلسوف هو صنع الأفكار، بينما عمل الحافظ «أو الملك» تقني في المقام الأول ويدور حول تطبيق أفكار أو أهداف جرى صوغها وحُدّدت سلفاً[١٧].

٣ ـ طبقاً لمحمد جواد لاريجاني، المفكّر البارز في التيار المحافظ، ما يميّز الدولة الإسلامية عن غيرها هو الأغراض التي تسعى إلى تحقيقها. وهو يعرّف أغراض الدولة بالرجوع إلى المفهوم الديني للحياة الإنسانية وأهدافها، وبصورة محدّدة، بلوغ الكمال الإنساني[١٨]. ترجع فكرة الكمال إلى التراث اليوناني القديم، فقد لقيت رواجاً بين المفكّرين المسلمين، ولا سيما في أعمال محيي الدين بن عربي، الفيلسوف والمتصوّف المعروف في القرن الثالث عشر. وسوف أعتمد هنا على المقارنة المعمّقة التي قدّمتها جين كلارك بين مقاربتي أرسطو (ت. ٣٢٢ق.م) وابن عربي (ت. ١٢٤٠م) لفكرة الإنسان الكامل. رأى الفيلسوف اليوناني أن العقل هو أرفع مكوّنات الروح الإنسانية، ويتساوى الناس ابتداءً في قدراتهم العقلية، لكن يمتاز بعضهم عن بعض بمقدار نشاطهم العقلي. كلّ إنسان قادر على بلوغ الكمال إذا طوّر قدراته العقلية واكتسب الفضائل، أي أصبح قادراً على تفضيل الحسن والصفات الحسنة وتنميتها. والوسيلة إلى ذلك هي المعرفة، ولا سيما الفلسفة. أما ابن عربي فيرى أن الغيب هو مصدر المعرفة، فالإنسان مطالب بتأهيل نفسه لتلقّي المعرفة الربانية من خلال تطهير ذاته وتصفيتها والتسليم المطلق لربّه. فإذا صفت النفس، يشرق نور الله وعلمه في قلب الإنسان فيصل حينئذٍ إلى درجة الكمال. ويرى ابن عربي أن القلب هو مركز الروح الإنسانية والنقطة التي تلتقي فيها مكوّنات روح الإنسان جميعها من تخيّل وتعقّل وإحساس، فإذا التقت هذه الأجزاء

(١٧) Steinberger, Peter. "Ruling: Guardians and Philosopher-Kings", *The American Political Science Review,* vol. 83, issue 4 (Dec. 1989), 1207 - 1225: pp. 1207, 1213.

(١٨) لاريجاني، محمد جواد: **نقد دينداري ومدرنيسم**، تهران ١٩٩٧م، ص ٦٠ ـ ٦١.

وترابطت، وإذا صفت الروح واستسلمت، وتجلّى نور الله في قلب المحبّ العارف، بلغ هذا الأخير درجة الكمال وتحقّق الغرض من الخلق[١٩]. وتجد مقاربة من هذا النوع أيضاً عند الشهيد الثاني زين الدين العاملي، الفقيه الشيعي (ت.١٥٥٧م)[٢٠]. ويمكن القول بصورة إجمالية إن عدداً كبيراً من المتكلّمين والفلاسفة في إيران قد تبنّوا فكرة الإنسان الكامل، نذكر منهم بصورة خاصة صدر الدين الشيرازي وحيدر آملي والفيض الكاشاني[٢١]. وذهب الشيرازي إلى أن الله أراد للإنسان أن يكون خليفته في أرضه، وجعل السعي إلى الكمال أرفع درجات الطاعة له، فإذا بلغ الإنسان مرتبة الكمال فقد أهّل نفسه لبلوغ خلافة الله سبحانه[٢٢].

رجوعاً إلى لاريجاني، فإن «الحقّ» هو مدار عمل الدولة الإسلامية، ويتحقّق ذلك من خلال مواجهة السؤال الأول والأكثر حرجاً في حياة الإنسان، وهو سؤال الكمال. من هذه الزاوية، تتوقّف قيمة الدولة على قيامها بهذه المهمّة، فإما أن تتحمّل هذه المسؤولية وإلا فليس لها أيّة قيمة[٢٣].

٤ ـ طبقاً لرضوان السيد، المؤرّخ المعاصر، إن «عهد أردشير»، وهو وصيّة تركها أردشير الأول مؤسس الإمبراطورية الساسانية (حكم بين ٢١٢ ـ ٢٤١ق.م)، قد تعتبر أكثر المصادر تأثيراً في التفكير السياسي لعلماء القرن العاشر المسلمين. وقد جرى الرجوع إلى إحدى فقراتها (وهي تشرح العلاقة بين الدين والدولة) نحو ست وأربعين مرّة في الكتب التي تركها علماء تلك الحقبة. في هذه الفقرة، يقرّر أردشير أن «الدين

(١٩) Clark, Jane, "Fulfilling our Potential: Ibn Arabi's Understanding of Man in a Contemporary Context", *The Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, vol. 30, (Autumn 2001).

(٢٠) العاملي، زين الدين: **رسائل الشهيد الثاني**، قم ١٩٨٩م، ج ٢، ص ١٣٨ ـ ١٤٣.

(٢١) واعظي، علي: «ولايت مطلقه از ديدكاه ابن عربي ومير حيدر املي»، فصلنامه معرفت، العدد ٤٩ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١م).
www.hawzah.net/Per/Magazine/mr/049/mr04915.htm

(٢٢) جلالي، غلامرضا: «نظرية إنسان كامل از عرفان ابن عربي تا عرفان امام خميني» حوزه، العدد ٩٤ ـ ٩٥.
www.hawzah.net/Per/Magazine/HO/094/Ho09412.htm

(٢٣) لاريجاني، المصدر السابق، ص. ٦١.

والملك توأمان. الدين أسّ والملك حارسه، وما لا حارس له فضائع ، وما لا أسّ له فمهدوم»[٢٤].

نذكر أيضاً أن الملك هو محور النظام السياسي عند أفلاطون كما في عهد أردشير، مع فارق أن حكمة الملك هي موضع التركيز في فلسفة أفلاطون، بينما تركّز اهتمام الثاني على دور الملك في صون النظام العام.

أشرت في السطور السابقة إلى أن نظريتي الملك ـ الفيلسوف وتساند الدين والملك كانتا معروفتين في المدرسة الشيعية منذ القرن العاشر، وظهر تأثيرهما في أعمال مختلفة فقهية وفلسفية. لكن يبدو لي أن هذا التأثير أصبح أعمق وأوسع منذ القرن الثالث عشر، ويرجع ذلك بشكل خاص إلى أعمال الفيلسوف الإيراني نصير الدين الطوسي (ت. ١٢٧٤ م) الذي أعاد إنتاجهما في الإطار الفكري الشيعي، ولا سيما في كتابه «أخلاق ناصري». يقرّر الطُّوسي في هذا الكتاب أن النظام السياسي المثالي ينبغي أن يجمع بين قانون إلهيّ، وملك عادل، وإدارة حسنة للموارد العامة[٢٧].

التنظيم الاجتماعي

تنادي التيارات المختلفة بمفاهيم يتشابه ظاهرها إلى حدّ كبير، إلا أن كلاً منها يمتاز عن الآخر بالمضمون الخاص الذي يختفي وراء العناوين المتشابهة. ولذلك، من الضروري وضع كلّ منظومة ضمن إطارها الفكري والفلسفي الخاص، لتمييز الفروق في محتوى الشعارات السياسية بين تيار وآخر. بديهي أن لكلّ تيار منظوراً أيديولوجياً

(٢٤) السيد، رضوان: **الجماعة والمجتمع والدولة** بيروت ١٩٩٧م، ص. ٣٨٦.

(٢٥) Arjomand, S., *The Shadow of God and the Hidden Imam*, (Chicago 1984), p. 96.

(٢٦) ذهب أرجمند إلى أن السلطتين الدينية والسياسية في التشيّع متمايزتان بشكل تام، بحيث لا تتحقّق المشروعية السياسية للسلطة إلا في إطار زمني «غير ديني». وأرى أن هذه الفكرة قابلة للتطبيق، مع بعض التحفظات على أيّ حال، حتى الربع الأخير من القرن العشرين، لكن منذ العام ١٩٧٩م، أصبحت السلطة السياسية مقترنة بشكل كامل بسلطة الفقيه، وقائمة بالتالي على أساس ديني بحت. أنظر في هذا الصدد: Sachedina, A., *The Just Ruler in Twelver Shiism*, (New York 1988) p. 26.

(٢٧) Cited in Arjomand, Op. Cit.

خاصاً للنظام الاجتماعي، تُفهم من خلاله وفي ضوء متطلّباته المفاهيم المتداولة في الجدل السياسي، مثل المواطنة، والحرّيات العامة، والسلطة... إلخ. يتكوّن هذا المنظور من تحليل التيار المعني للوضع الاجتماعي الراهن وتصوّره الخاص للوضع الأمثل الذي ينبغي العمل على إيجاده، ولا سيما القيم التي يريد تفعيلها من خلال النشاط الفردي والاجتماعي، والطريقة التي يتبعها في الوصول إلى هذه الغاية. من أجل فهم أفضل للمكوّن الأيديولوجي للخطاب المحافظ، يتّخذ النقاش شكل المقارنة بنظيره الليبرالي نظراً إلى أن هذه الدراسة تفترض التقدّم باتجاه الديموقراطية معياراً لتطوّر الفكر السياسي في إيران.

تبعاً لتوماس هوبز، يفترض المنظّرون الليبراليون نظاماً اجتماعياً يقوم على قاعدة التعاقد بين أعضائه من جهة، وبينهم وبين حكّامهم من جهة أخرى[٢٨]. وصف هوبز المجتمع السابق لقيام الدولة بمجتمع الحالة الطبيعية الذي عاش فيه الناس أفراداً من دون نظام جامع يكبح ميولهم الغريزية نحو الاستئثار والتسلّط. الفرد عند هوبز أناني بالطبع، مهموم بمصالحه الخاصة، مكتف بذاته. أدّت تلك الميول إلى تعارض في المصالح بين الأفراد، ونشأت عنها بالنتيجة صراعات هدّدت حياة كلّ منهم ومصالحه. لكن الفرد عقلاني أيضاً، وقادر على رؤية الجوانب المختلفة في الأمور، واحتساب عواقب أعماله، السلبية منها والإيجابية. هذه العقلانية كشفت لأعضاء الجماعة البشرية عن الحاجة إلى إقامة نظام الدولة كي يلعب دور الوسيط بين المصالح المتعارضة للأفراد، ويعالج تناقضاتهم، ويحمي كلاً منهم من بغي الآخر[٢٩]. وعلى هذا الأساس، تحوّلت فكرة «الحكومة القائمة على أساس الرضى الجمعي» إلى جوهر الفهم الحديث للدولة، واتخذ هذا المفهوم في النظريات الليبرالية معنى فردياً، أي رضى مجموع الأفراد[٣٠]. ويشدّد

(٢٨) Held, David, “Central Perspectives on the Modern State”, in McLennan, Hall, and Held (ed.). *The Idea of Modern State.* (London 1984), p. 32.

(٢٩) Mansfield, Harvey, "Self-Interest Rightly Understood", *Political Theory,* vol. 23, no. 1, (Feb., 1995), 48-66, p.52.

الفردانيون على أولويّة الفرد على المجتمع، ويرون أن صون مصالحه رهن بمنحه الحدّ الأعلى الممكن من الحرية، مع تحمّله المسؤولية الكاملة عن أعماله. وبناءً عليه، أصبح المجتمع يفهم باعتباره منظومة من الأفراد الأكفاء الذين يؤدّي تقدّمهم بالضرورة إلى تحسين المجتمع ككلّ. سياسياً، انطوت الليبرالية الفردانية على معارضة كلّ أشكال الهيمنة على الفرد من جانب الأفراد الآخرين أو المجتمع ككلّ، ومالت إلى حصر سلطة الدولة في حدود المجال العام، أي تطبيق القانون وصون النظام العام ومعالجة التعارض بين المصالح الفردية[٣١].

ويرى الليبراليون أن القيم جميعاً تدور حول الإنسان، وأن الأفراد جميعهم متساوون، من حيث الأصل، على المستوى القيمي والمعنوي، إذ لا يحقّ لأحد ادعاء تفوّق من هذا النوع على غيره. ويفهم الليبراليون الأولويّة القيمية للفرد على نحوين: الأول أن أيّ وجه من وجوه الإلزام، سواءٌ أكان قائماً على أساس الأخلاق أم راجعاً إلى تنظيم المجتمع، لا يجري إلا إذا كان مقبولاً من جانب الأفراد. والثاني أن قبول الأفراد بقيم أخلاقية معنوية معيّنة هو ما يمنحها السلطة أو يجعلها أساساً لسلطة تسمح بفرض إلزامات[٣٢]. ولهذا، أصبحت الفردانية هي الأخرى مفهوماً محورياً في الخطاب الليبرالي. وكما يؤكد غيس فان «أيّ نظرية سياسية علمانية يجب أن تنطلق من أن الأفراد، أو الكائنات العاقلة، بحسب تعبير كانت، يرون أفعالهم ذات معنى وقابلة للتقويم. وبناءً على هذا فإن التوجّهات العقلانية، وحرية الاختيار، والاحترام المتبادل تمثّل مقومات مناسبة للحياة في مجتمع سياسي جيد»[٣٣]. الفردانية، على أيّ حال، هي مفهوم إشكالي وما زالت تثير الكثير من الجدل، ولا سيما من حيث البعد الأخلاقي، بين فريقين من

(٣٠) Hall, Stuart, "The State in Question", in McLennan, Hall, and Held, Op. Cit., p. 24.

(٣١) Hall, John, *Liberalism: Politics, Ideology, and the Market,* (Chapel Hill, 1988) p. 185.

(٣٢) Carse, Alisa, "The Liberal Individual: A Metaphisical or Moral Embarrassment"?, *Noûs,* vol. 28, no. 2 (June. 1994) 184 - 209, p. 185.

(٣٣) Geise, J.P., "In Defence of Liberalism", *The Western Political Quarterly,* vol. 44, no. 3 (Sep., 1991) 583 - 604, p. 593.

الليبراليين: الفريق الذي يدافع عن الأولوية القيمية للفرد في أقصى حدودها بناءً على أن الفرد هو محور القيمة، والفريق الذي ينسب القيم إلى حياة الجماعة ككلّ ويرى أن الأساس القيمي لسلوك الأفراد هو الخير العام للمجتمع أو التعريف الاجتماعي للحسن والقبيح(٣٤). ويرفض الفريق الأخير ربط المعنويات والقيم بالتعريف الفردي للمصلحة المادية. وبحسب كانت، لا تظهر المعنوية والجماليات في أنقى تجلّياتها إلا إذا تجاوزت المصالح المادية أو التجريبية. وقدرتها على توليد الرضا المطلق في النفس هي رهن بانطلاقها وتحرّرها من قيود الارتهان للماديات(٣٥).

يرفض الخطاب المحافظ دعوى الأساس التعاقدي للنظام الاجتماعي، كما يرفض فكرة الهوية المستقلة للفرد. ويجب الإشارة إلى أن هذه المسألة لم يدرسها علماء الدين على نحو معمّق، والدراسات المتوافرة بالنتيجة ضئيلة جداً من حيث الكمّ والمحتوى، إضافة إلى أنها منحازة بشكل معيب. من بين تلك الأعمال، على سبيل المثال، كتاب مصباح يزدي «المجتمع والتاريخ من وجهة نظر القرآن الكريم» الذي قدّم شروحات مفصّلة في نقد المنظور الغربي لفكرة العلاقة بين الفرد والمجتمع، مؤكّداً في كلّ صفحة أن لدى الإسلام ما هو أرقى، لكنّه انتهى من دون أن يشرح طبيعة العلاقة المطلوبة. بكلمة أخرى، انتقد تلك الآراء استناداً إلى نظرية مفترضة لكنّه لم يكشف لنا عن تلك النظرية(٣٦). لكن اعتراضاته على المفهوم الليبرالي لهوية الفرد وعلاقته بالمجتمع تبدو قريبة جداً من النسق البراغماتي المعروف بين المحافظين الأوروبيين، ولا سيما التيار التقليدي paternalistic منه. كما تماثل احتجاجاته ما قرّره لاريجاني من أن العلاقة بين الدولة والمجتمع تدور أساساً حول كفاية الأولى لجهة قدرتها على حلّ المشكلات(٣٧).

(٣٤) Carse, Alisa, Op. Cit., pp. 185 - 6.

(٣٥) Mansfield, Harvey, Op. Cit., p. 54.

(٣٦) يزدي، محمد تقي مصباح: **المجتمع والتاريخ من وجهة نظر القرآن** طهران ١٩٩٤م، ترجمة م. خاقاني.

(٣٧) لاريجاني: نقد.. المصدر السابق، ص ٧٥.

ينكر لاريجاني الفرضيات الأنثروبولوجية، لا سيما فكرة «الحالة الطبيعية» التي أسس عليها توماس هوبز نظريته في العقد الاجتماعي. وهو يشدد على أن النظام الاجتماعي لم يقم على أساس التعاقد بل العقلانية الجمعية المرتبطة بالحاجات المشتركة: «المجتمع السياسي هو منظومة عمل تشد أجزاءها عقلانية مشتركة (...) جوهر الرابطة الاجتماعية هو العمل المشترك الذي تتحدد أغراضه واتجاهاته في ضوء العقلانية المشتركة»[٣٨].

يقارب هذا التعريف إلى حدّ ما فكرة جون لوك عن الحالة الطبيعية ومجتمع ما قبل الدولة[٣٩]. ويجادل لاريجاني في أن وجود المجتمع سابق لوجود الفرد، بمعنى أن الفرد ما كان قادراً على معرفة نفسه خارج إطار الجماعة، وأنه التحق بالجماعة بسبب حاجته إلى المنافع الضرورية للحياة، والتي لا يمكن توفيرها خارج هذا الإطار. بهذا المعنى، قرّر الفرد، مع معرفته المسبقة واختياره، قبول العقلانية أو العقيدة المشتركة للجماعة وما يترتّب عليها من التزامات[٤٠]. يشير هذا المفهوم ضمنياً إلى أن حقوق الأفراد ليست طبيعية (أي مستحقّة بالولادة)، كما رأى هوبز، بل هي نتاج لتكييف اجتماعي وبالتالي فهي مشروطه ومحدّدة وفقاً للشروط الخاصة بالعقيدة الاجتماعية. على النسق نفسه، لا تمثّل الدولة مصالح المواطنين الأفراد كما هو السائد عند الليبراليين، بل المصلحة الجمعية للمجتمع باعتبارها كلاً غير قابلٍ للتقسيم. يتطابق هذا المفهوم للمجتمع إلى حد بعيد مع المفهوم السائد بين المحافظين الأوروبيين حول

(٣٨) لاريجاني: المصدر السابق، ص ١٩٢.

(٣٩) See J. Locke, (1690) *The Second Treatise of Civil Government,* Ch. II, retrieved from: www.constitution,org/j1/2ndtr02.htm. Somers makes a similar argument to support her theory of civil society. She highlights Locke's idea of the pre-political society, especially its claimed capacity to be a self-organised, harmonious and fully functioning commercial community independent of the administrative state. Somers, M., "Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory: The Place of Political Culture and the Public Sphere", *Sociological Theory,* vol. . 13, no. 3 (Nov., 1995) 299 - 274, p. 249.

(٤٠) لاريجاني، محمد جواد: اسلام: **دولت قديم وجديد**، حكومت اسلامي، (صيف ٢٠٠٠م) عدد ١٦. ن.إ: www.nezam.org/persian/magazine/016/03.htm

العلاقة بين المجتمع والدولة، والذي يعرّف المجتمع كنظام عضوي وتطوّر طبيعي لحاجة الأفراد إلى الأمان والتعارف، لا كنتاج لعقد بين الأفراد(٤١). ويعارض لاريجاني المفهوم الليبرالي للعقلانية إضافة إلى ما يصفه بالربط الاصطناعي بين العقلانية والعقد الاجتماعي:

«تحصر الليبرالية عقلانية الأفعال في كونها قابلة للإدراك الحسّي، قابلة للحساب، ومتّسقة مع الحقائق المشهودة (...). في هذا المفهوم فإن إرادة الفاعل والمعنى المعبّر عنه من خلال الفعل مغفلة تماماً (...). إن الأفعال لا تصبح ذات معنى إلا إذا انطلقت من تعريف الفاعل لنفسه وعلاقته مع العالم المحيط، بمعنى أن شخصه ومسلكه ليسا في معزل عن المسؤولية تجاه العالم الذي يعيش فيه (...). إن أكبر أخطاء الليبرالية يكمن في إغفال ارتباط الإنسان بعالمه (...). أي خلط مريع هذا الذي يشرط عقلانية الإنسان بحصوله على بعض الكفاءات الفنية، لكنّه في الوقت عينه يغفل جوهره كإنسان؟»(٤٢)

في السياق نفسه، يخطّئ مصباح يزدي فكرة هوبز عن الكفاية الذاتية للفرد نظراً إلى فشلها في استيعاب المسار السليم للعلاقة بين الإنسان وعالمه. في رأي يزدي، هناك مجموعة من المتطلّبات الحيوية التي يتطلّب إدراكها قدرات تتجاوز الإمكانات الفكرية والسيكولوجية الاعتيادية للأفراد. الفرد في العادة مشدود إلى حاجاته المادية الملحة، وهي حاجات أدنى قيمة من تلك الحاجات المعنوية والوجودية(٤٣). ويرى لاريجاني أن العقد الاجتماعي قد لا يكون عقلانياً في كلّ الأحوال، لأنه ببساطة قائم على إرادة البشر الذين يتوقّع منهم الخطأ. يمكن للبشر أن يجتمعوا على الصواب أو العقلاني كما يجتمعون على الخطأ أو اللاعقلاني. لا يمكن اعتبار الحالة الأخيرة عملاً عقلانياً بطبيعة

(٤١) Heywood, Op. Cit., p. 75.

(٤٢) لاريجاني: نقد.. ص. ٢ ـ ١٤١.

(٤٣) مصباح يزدي: نظريه سياسي اسلام، قم ٢٠٠١م، ص ١٥٠.

الحال[٤٤]. ويتّضح من هذه المقارنة أن مفهوم لاريجاني للمائز بين العقلاني واللاعقلاني يقوم على اعتبار الفعل محور القيمة وليس الفاعل.

الغرض الرئيس للنظام الاجتماعي، طبقاً للمذهب الليبرالي، هو إدارة المصالح المتعارضة لأعضائه. بينما يرى لاريجاني أن الفلسفة الإسلامية تحدّد هذا الغرض في مساعدة أعضاء النظام على الارتقاء الشخصي وصولاً إلى أعلى درجات الكمال الإنساني. يشكّل هذا الغرض، إضافة إلى نوعية الوسائل التي تتّخذ لبلوغه ومنظومة القواعد التي تقوم عليها، ما يصفه لاريجاني بالعقلانية الجمعية أو العقيدة المشتركة. طبقاً لهذا المفهوم، يمتاز الخطاب المحافظ عن الليبرالية بتعريف الأفعال على أساس مادّي ومعنوي في الوقت نفسه[٤٥]. كما أنه يشدّد على أن البعد المعنوي في الأفعال ليس متروكاً لقرار الفرد، نظراً إلى أن المعنويّات مستمدّة من الدين. بناءً عليه، تعتبر العقيدة المشتركة الأساس الذي تقوم عليه الهوية الاجتماعية، وتشخيص الحسن والقبح، إضافة إلى منظومة الحقوق والواجبات في النظام الاجتماعي[٤٦].

يظهر، مما سبق، أن تصوّر التيار المحافظ في إيران لمسألة الهوية والفعل يماثل إلى حدّ معيّن مفهوم الذات الفردية individual-self التي طرحها المفكّرون الاجتماعيون Communitarian في مقابل مفهوم الفردانية individuality في الليبرالية الكلاسيكية. وينطلق الاجتماعيون في نقدهم لفكرة الفردانية الليبرالية من اعتبار ذات الفرد منبعثة من الجماعة، وأن الفرد غير قادر على تشخيص هويته خارج إطار المعرفة المشتركة للذات الجمعية التي تمثّل أساس الحياة الاجتماعية. وكما قرّر ماندل، فإن المفهوم الليبرالي قد أضعف بصورة فعلية قيمة الخير عندما فتح المجال لتشخيصه أمام الأفراد الذين لا يمكن

(٤٤) لاريجاني: المصدر السابق، ص ١٥٠.

(٤٥) لاريجاني: «اسلام ودموكراسى»، معرفت، العدد ١٢، (ربيع ١٩٩٥م) ن.إ:
www.hawzah.net/Per/Magazine/mr/012/mr012/mr01204.htm

(٤٦) لاريجاني: «حكومت اسلامى ومرزهاي سياسي» حكومت اسلامى، ع ٢، (شتاء ١٩٩٦م)، ن.إ:
www.hawzah.net/Per/Magazine/he/002/04.htm

أن يفكّروا في الأشياء خارج إطار مصالحهم الخاصة. بالمقارنة، ثمّة إمكانية لأن يعمل جميع الأفراد في سبيل الخير العام ذي القيمة المعنوية في الأساس(٤٧).

على الصعيد السياسي، إن المفهوم المحافظ لعلاقة الفرد ـ المجتمع يترجم عملياً على صورة رفض لفكرة الأساس التعاقدي للعلاقة بين الدولة والمجتمع. وبحسب الشيخ الآصفي، الفقيه المحافظ، تنطوي نظرية العقد الاجتماعي على ثلاثة عناصر تتعارض مع تعاليم الدين الإسلامي: الأول أن النظرية ترفض سيادة أحد على أحد «بمعنى امتلاكه لحقّ طبيعي أصلي في السلطة عليه». الثاني أنها تدعو إلى حقّ الفرد في تقرير مصيره بنفسه. الثالث أنها تعطي الفرد حقّاً مطلقاً في تحويل الحقوق السابقة إلى من شاء. لا تطابق هذه القواعد الثلاث التعاليم الإسلامية في رأيه، فالقرآن الكريم يقرّر أن لله تعالى السيادة والفوقيّة على سائر البشر والمخلوقات، وأنه الوحيد الذي يقرّر مصير مخلوقاته، وأن السلطة تتقرّر طبقاً لتعاليمه وليس باختيار الإنسان(٤٨).

من ناحية أخرى، يرفض الخطاب المحافظ فكرة «الحقوق الطبيعية» باعتبارها قاصرة عن توفير متطلبات المشاركة الشعبية في الشأن العام(٤٩). ويقترح لاريجاني بدلاً من ذلك مفهوم «التكليف» كأساس للرابطة الاجتماعية. طبقاً لهذا المفهوم، لا تقتصر مشاركة أعضاء المجتمع السياسي في الشأن العام على فترة محدّدة بل هي التزام مستمرّ مدى الحياة(٥٠). قد تتّخذ هذه المشاركة شكل انتخاب الغير، أو الترشح للمناصب العامة، لكن في الحالتين، منطلق الفرد هو أداء المسؤولية الاجتماعية الملقاة على عاتقه. من هذه الزاوية أيضاً، تعرف المناصب العامة باعتبارها مسؤوليات وليست امتيازات

(٤٧) Sandel (1984), cited in Daryl Glaser, "Normative Theory", in Marsh and Stoker (ed.), *Theory and Methods in Political Science* (London 1995) p. 27.

(٤٨) مجلّة علوم حديث، مقابلة. ن.إ:

www.hadith.net/persian/products/magazine/olum-f/07/002.htm

(٤٩) لاريجاني: نقد.. ص ١٩٢.

(٥٠) لاريجاني: المصدر السابق، ص ٦٩.

(تكليف لا تشريف). المضمون الذي يظهر بين ثنايا هذه الفكرة، وإن لم يصرّح به بوضوح، هو أن الحقوق السياسية للفرد ليست موضوعاً للنقاش، بل واجباته كعضو في المجتمع السياسي، وبالتالي قدرته على تحمّل المسؤولية، أي خدمة الغير في المستويات المختلفة.

المواطَنة

يشير مفهوم المواطنة إلى منظومة من الحقوق الدستورية التي يتمتّع بها الفرد مقابل ولائه لوطنه. وتطوّرت الصيغة المعاصرة لهذا المفهوم خلال الثورتين الفرنسية والأميركية. وصيغت على هذا النحو لتمييز المواطن ذي الحقوق من المفهوم السابق الذي يعتبر الخاضعين لسلطة الملك رعايا أو أتباعاً يجب عليهم طاعة السلطات من دون مناقشة[٥١]. عرّف أرسطو المواطن بأنه «الرجل المؤهّل لتولّي المناصب العامة»، وهذا المفهوم أساسي في الفكر الدستوري المعاصر، فهو ينطوي على جانب كبير من فكرة المسؤوليات المتبادلة بين الدولة والأفراد[٥٢].

يستمدّ الخطاب المحافظ فكرته الخاصة حول المواطنة من مفهوم «الرعية»، وهو من المفاهيم الإسلامية الكلاسيكية، ويشير إلى علاقة أفقية قائمة على الرعاية المتبادلة. ويبدو أن أقدم ما ورد في هذا الشأن هو الحديث المنسوب إلى الرسول (ص) «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته». ثمّة مفهوم تأسيسي آخر ورد في القرآن الكريم ويقرّر أن الناس متساوون بالولادة ﴿إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتَعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [الحجرات: ١٣]. كان ممكناً، استناداً إلى مفهومي الرعاية المتبادلة والمساواة الأصلية، تأسيس إطار متين للواجبات والحقوق المتبادلة بين الدولة والمجتمع. لكن الواضح أن التجربة التاريخية للدولة الإسلامية القديمة اتّخذت اتجاهاً

(٥١) For a brief discussion on the topic, see Held, David, *Models of Democracy* (Cambridge, 1997), p. 78.

(٥٢) Scruton, R., *A Dictionary of Political Thought,* (London, 1996), p. 71.

مغايراً جرى بموجبه تركيز الحقوق، لا سيما السياسية، في الحاكم بينما اعتبر السكّان مجرّد رعايا (بمعنى الخاضع أو التابع). وقد ذهب بعض الفقهاء، في بعض الظروف على الأقلّ، إلى أبعد من ذلك، فألقوا على الحاكم نوعاً من القداسة، واعتبروا وجوده نوعاً من اللطف الرباني، كما اعتبروا التزام الناس طاعته نوعاً من التعبير عن الشكر لله على نعمه(٥٣). مفهوم المواطنة الذي يشير إلى حقوق دستورية محدّدة لم يصبح موضوعاً للنقاش في مجامع العلم الديني إلا أخيراً. ولهذا فإن إيحاءات المفهوم في اللغة المتداولة بين رجال الدين ليست بالسعة والغنى نفسيهما اللذين هي عليهما في الأدبيات السياسية الغربية التي تطور المفهوم في إطارها.

بالنسبة إلى الشيعة على وجه الخصوص، تطور الفكر السياسي في إطار البحث الفقهي، ولهذا فإن الكثير من القيم المعيارية والمفاهيم التي تحمل بعداً سياسياً قد احتمل مضموناً فقهياً(٥٤). في هذا الإطار، يعرف الفرد كعضو في الجماعة الدينية، كمتديّن أو مكلّف، لا كمواطن(٥٥). على النسق نفسه، تعارف الروحانيون على تصنيف المجتمع إلى شريحتين: العامة والخاصة، تقرن الأولى عادة بالجهل بينما تقرن الثانية بالمعرفة(٥٦). وتتألف الخاصة من حملة العلوم الشريفة (أي الدينية) وحملة العلوم العادية (أي غير الدينية)(٥٧). ومن أقدم النصوص التي أشارت إلى هذا التقسيم الرواية المنسوبة إلى الإمام علي بن أبي طالب والتي يكثر الاستشهاد بها بين الكتّاب والخطباء: «الناس ثلاثة: فعالم ربّاني، ومتعلّم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق»(٥٨). تشرح هذه الرواية، طبقاً للشهيد الصدر، سلوك الناس تجاه اكتساب المعرفة ولا تستهدف تقديم

(٥٣) محمد باقر المجلسي، ورد في ناصري: دستور شهرياران (تهران ١٩٩٤م)، ص ٢١.
(٥٤) أنظر مثلاً احتجاجات النوري في رسالته حرمت مشروطيت، في زركري نجاد: رسائل مشروطيت (تهران ١٩٩٥م) ص ١٦٠.
(٥٥) قائمقامي، عباس: **قدرت ومشروعيت**، تهران ٢٠٠٠م، ص ١١٢.
(٥٦) خامنئي، علي: «عبرتهاي عاشوراء: عوام وخواص» حديث للقادة العسكريين (تهران ٩ حزيران/ يونيو ١٩٩٦م).
ww.andisheqom.com/HTM/Imam@20Hosean/HTM/Ebratha/htm/1.htm
(٥٧) العاملي، جمال الدين: **معالم الدين**، قم، د.ت. ص ٢٢.
(٥٨) الشريف الرضي: **نهج البلاغة**، تحقيق صبحي الصالح، قم ١٩٧٥م، ص ٤٩٦.

وصف للتراتب الاجتماعي[٥٩]، لكنّها جرت على الألسنة وفهمت كتصنيف معياري لأعضاء المجتمع بناءً على نوعية العلم الذي يحملونه. ويترتّب عليه أن مكانة الفرد الاجتماعية وحقوقه السياسية تزيدان أو تنقصان تبعاً لمقدار ما يحمل من علم[٦٠] ونوعيته. نشير هنا أيضاً إلى أن نظرة الروحانيين الشيعة إلى عامة الناس تنطوي على شيء من الشكّ أو الاستصغار، وثمّة كمّ كبير من الأدبيات، نصوصاً وشروحاً، تدعم هذه النظرة من خلال نسبتها عامة الناس إلى الجهل والغفلة والأنانية. وأظنّها وجهاً من وجوه التناقض في ثقافة النخبة الشيعية، لا سيما الروحانيين، أو على الأقلّ شريحة واسعة منهم؛ فبينما هم يتّكلون بصورة كلية على عامة الناس في توفير معيشتهم ودعم مشاريعهم السياسية والاجتماعية، لا يخفون في الوقت عينه ارتيابهم بعقلانية الجمهور وقدرته على إدارة حياته بنفسه.

تحوّلت مسألة الحقوق الدستورية المرتبطة بالمواطنة إلى موضوع مثير للجدل في أواخر التسعينيات حينما طرحها الإصلاحيون كعماد لخطابهم السياسي، لا سيما خلال الحملة الانتخابية التي أوصلت محمد خاتمي إلى رئاسة الجمهورية في أيار/ مايو ١٩٩٧م. وجاءت الإشارة الأولى إلى موقف المحافظين من خلال محاولات بذلها زعماء في هذا التيار لفرض مفهومهم الخاص للمواطن وما يترتّب عليه من حقوق سياسية، ولا سيما الوصول إلى المناصب العامة. وبحسب مصباح يزدي، فإن المواطنة في مجتمع إسلامي لا تمنح صاحبها بالضرورة حقوقاً معيّنة أو امتيازات سياسية. يتقرّر حقّ الوصول إلى المناصب العامة، وخاصة الحسّاسة منها، بناءً على معايير الكفاية الأخلاقية وليس معايير الحقوق الدستورية أو الطبيعية:

«في الوقت الذي يعتبر المواطنون ـ من حيث المبدأ ـ متساوين، فإن حقوقهم، ولا سيما الحقّ في إشغال المناصب العامة، ليست على هذا النحو (...). نعتقد أن الأساس

(٥٩) الصدر، محمد باقر: **مقدّمة في التفسير الموضوعي للقرآن**، ص ١٩٥، ن.إ:
www.rafed.net/ftp/books/moqadamat.zip

(٦٠) أنظر مثلاً آية الله صادق روحاني: **نظام حكومت در اسلام**، المقالة الثامنة. ن.إ:
www.imamrohani,com/arisi/kotob/hokomat/01.htm4a09.

في هذه الحقوق هو رضا الله. أولئك الذين يعيشون في مجتمعات ليبرالية أو مجتمعات ديموقراطية لا تتبع أحكام الله، يقولون إن الرأي العام هو المعيار الذي يجب مراعاته، لكنّنا نقول إنه بالإضافة إلى الرأي العام، فإن رضا الله أولى بأن يراعى ويتبع. يجب ألا يكون هناك أيّ رأي أو مطلب أو حقّ يعارض رضا الله وقانون الله[٦١].

يبدو هذا التأكيد طبيعياً من جانب المحافظين، ذلك أن المناصب العامة تعتبر، كما أشار لنكراني «أمانة» لا يقوم بها غير من ثبتت كفايته وأمانته[٦٢]. رغم أن دستور الحكومة الإسلامية يقرر حقوقاً متساوية نسبياً للإيرانيين، إلا أن رجال الدين التقليديين لم يرضوا قطّ بفكرة الحقوق المتساوية. ومنذ أوائل الثمانينيات، كانت هناك محاولات متواصلة لإعادة تعريف القواعد التي قرّرها الدستور للحقوق السياسية وحقوق المواطن كي تطابق مفهوم الأمانة في التعريف الديني المتشدّد. والحقيقة أن محاولات المحافظين فرض مفهومهم قد أثارت على الدوام جدالات ومنازعات بين القوى السياسية. وخلال ثمانينيات القرن المنصرم، حاول الروحانيون التقليديون فرض مفهوم «الأمانة» كمعيار عام للحصول على الوظائف الحكومية، وطلب من جميع المتقدّمين للوظائف إثبات التزامهم أحكام الدين وأدائهم لشعائره وولائهم لرجاله. لكن الإمام الخميني عارض تلك السياسة بغضب وأمر بحلّ «هيئات التوظيف» التي شكّلت للتحقّق من صلاحية المتقدّمين[٦٣].

في السنوات الأخيرة، دار الصراع بين المحافظين ومنافسيهم حول سعي أولئك للاستفادة من تفسير متشدّد للنصّ الدستوري المتعلّق بنظام الانتخابات، لتحديد من يسمح له بالترشح للبرلمان ومن يمنع من الترشح له. أعطى الدستور مجلس صيانة الدستور سلطة الإشراف على جميع الانتخابات عدا انتخابات المجالس المحلّية. وفي العام ١٩٩٥م، قرّرت الغالبية المحافظة

(٦١) يزدي: نظرية.. المصدر السابق، ص ٣١١.

(٦٢) لنكراني، م. تئوري عدالت در حكومت اسلامى وولايت فقيه، ن.إ:
www.Lankarani.org/persian/najlehi/teori.html

(٦٣) أصدر الخميني في هذا الصدد بياناً من ثماني نقاط في كانون الأول / ديسمبر ١٩٨٢. للمزيد من التفاصيل حوله، أنظر مهريزي: «دولت دينى وحريم خصوصى»، حكومت اسلامي، العدد ١٢ (صيف ١٩٩٩). ن.إ:
www.nezam.org/persian/magazine/012/04.htm.

في البرلمان تعديل قانون الانتخابات بإضافة بند ينصّ على أن إشراف المجلس الدستوري على الانتخابات هو «نظارة استصوابية = تحكّمية» وهو مفهوم يعطي المجلس سلطة مطلقة في إدارة العملية الانتخابية، بما فيها قبول الترشيحات أو رفضها من دون إعلان الأسباب[٦٤]. ولعلّ أحدث تطبيقات هذه السلطة هو قرار المجلس منع المرشحين الإصلاحيين من خوض الانتخابات الرئاسية للعام ٢٠٠٥م لولا تدخّل مرشد الثورة لمصلحة اثنين منهم. وطبقاً لاحتجاجات المجلس، تضمّ المؤهلات التي يجب أن يثبت المرشح تمتّعه بها، إضافة إلى تلك المحدّدة في قانون الانتخاب، الالتزام العملي بالإسلام، الولاء الملموس للولي الفقيه، السمعة الحسنة، الأمانة، الاعتمادية. ويجادل المجلس بأن مجرّد الانتماء إلى الإسلام لا يكفي، لأن البرلمان مكلّف حماية الدين وترقية الأخلاق والقيم في المجتمع، الأمر الذي يتطلب تديّناً كاملاً من قبل الأعضاء. كما يرى أن الولاء المجرّد للدستور لا يكفي أيضاً لأنه سوف يسمح بانتخاب أعضاء ينتمون إلى أحزاب غير قانونية[٦٥]. وفي العام ٢٠٠٤م، استبعد المجلس نحو ثلثي المرشحين للانتخابات النيابية آنذاك، وكان احتجاجه يومئذٍ أن هؤلاء لا يحملون ولاءً مخلصاً للولي الفقيه. وضمّت قائمة المستبعدين ٥٥٠ من الروحانيين والوزراء والنواب الحاليين أو السابقين، وبينهم جميع المرشحين من جانب حزبي المشاركة ومجاهدين انقلاب الإصلاحيين. وخلاصة الكلام أن مفهوم المحافظين للمواطنة يفصل بين المواطنة وأيّة حقوق دستورية محدّدة. ومع إقرارهم بالمساواة بين المواطنين من حيث المبدأ، إلا أنهم لا يقرّون بالمساواة في الحصول على المناصب العامة التي تخضع لمعايير أخرى، أبرزها اعتبار الوظيفة العامة أمانة.

الشرعية وحاكميّة القانون

في الأدبيات السياسية المعاصرة، يعتبر الفعل شرعياً إذا جرى وفق القانون، وتعتبر

(٦٤) حول الانعكاسات السياسية للنظارة الاستصوابية، أنظر حبيب الله بيمان: **نظارات استصوابي مغاير حقوق ملت في دفتر تحكيم وحدت**: نظارت استصوابي، تهران ١٩٩٩م، ص ١٩٨.

(٦٥) أنظر مبررات مجلس صيانة الدستور في رفض التعديلات البرلمانية لقانون الانتخابات. ايسنا (نيسان / إبريل ٢٠٠٣م).

سلطة الحاكم مشروعة إذا حصل على تفويض شعبي. وينطوي مفهوم «الشرعية» على معنيين: كون الفعل قانونياً، واستناده إلى رضا الجمهور. ويحترم الخطاب المحافظ كلا العنصرين، لكن ضمن أبعاد مختلفة واستناداً إلى تأسيس فلسفي مختلف يستدعي بالضرورة نطاقاً من الآثار القانونية، يختلف عمّا هو متعارف عليه في الأدبيات الليبرالية.

خلافاً للنظريات الليبرالية، لا تقوم المشروعية السياسية في النموذج الشيعي التقليدي على أساس الرضا العام بل على أرضيّة العلاقة بين الخالق والمخلوق؛ فكلّ ما طابق تعاليم الدين هو حقّ، وكل ما هو حقّ هو مشروع، أي أن الأفعال المشروعة هي الأفعال التي لا تعارض حكم الشرع[٦٦]، وترتبط المشروعية حصراً بقانونية الفعل، كما تأخذ الشريعة الإسلامية مكان القانون العرفي. ويقدّم المحافظون تأسيساً فلسفياً لهذه الفكرة مستمدّاً من مفهوم الفعل الحقّ أو «البراكسيس» (*praxis*) الذي طرحه أرسطو. ويشير هذا المفهوم إلى نوعية من الأفعال هي في ذاتها غاية، وتمتاز من سواها من الأفعال التي هي وسيلة لنيل غرض آخر أو «بويسيس» (*poiesis*)[٦٧]. إنه تمييز بين نوعين من الأفعال، أحدهما غاية في ذاته والثاني وسيلة لنيل غاية هي فعل منفصل عنه. ويستخدم لاريجاني هذا التمييز كأرضية لمفهوم الشرعية السياسية بديلة من الرضا العام أو القانون، وهو يقول في هذا الصدد إن «الفعل الحقّ مشروع بذاته سواء أتطابق مع قانون محدّد أم لا»[٦٨].

فيما يتعلّق بحاكميّة القانون، المسألة التي تستقطب القدر الأكبر من الاهتمام هي القيود الدستورية على ممارسة السلطة. كلا الفكرتين، شرعية السلطة وحاكميّة القانون، هي من أعمدة الدولة الحديثة، حيث يرتبط تحديد السلطة ارتباطاً مباشراً بمشروعيتها[٦٩]. وتفهم

(٦٦) يزدي: نكاه كذرا، ص ٥٤.

(٦٧) Freeland, S., "Aristotelian Action", *Noûs,* vol. 19, no. 3. (Sep., 1985), 397 - 414, p. 397. Aristotle's concept of action has been criticised by Ackrill, for it explains nothing about "action" as it explains responsibility for motives, and the physiology of action. In addition, his morally - based distinction between action and production is incoherent. John Ackrill, "Aristotle on Action", *Mind,* New Series, Vol. 87, issue 348 (oct., 1987) pp. 595 - 601

(٦٨) لاريجاني: المصدر السابق، ص ٦٥.

(٦٩) Beetham, D., *The Legitimation of Power,* (London 1991), pp. 6-35.

العلاقة بين الشرعية وحاكميّة القانون من خلال مبدأين: الأول هو أن يكون عمل الدولة نظامياً، خاضعاً لقواعد قانونية محدّدة سلفاً ويمكن التنبّؤ بها. الثاني هو تعريف المناصب العامة طبقاً لقانون عام يحدّد الأدوار والسلطات والمهمات الموكلة إلى صاحب المنصب بغضّ النظر عن أيّة خصوصيات شخصية تتعلّق بالمؤهّلين له[٧٠]. ومن دون حاكميّة القانون، يتعذّر إخضاع الحاكم للمساءلة والمحاسبة.

سوف أركّز هنا على تطبيق المفهومين في ما يتعلّق بسلطة الولي الفقيه التي تمثّل اليوم محور الجدل بين التيارات المتنافسة في السياسة الإيرانية. يستمدّ الفقيه سلطته من كون الشريعة هي القانون الحقّ، وكونه مصدر العلم بأحكامها، فهو المفوّض استنباط الأحكام الفرعية من مصادرها الأصلية. ومن هذه الزاوية، تحمل آراؤه شيئاً من القداسة بما هي تعبير عن إرادة الله[٧١]. ويعتبر رأي الفقيه أسمى من آراء سائر الناس ولا يمكن تقييده ضمن الحدود الضيّقة للقانون الذي يضعه البشر. ويسهل تفهّم هذا المبدأ ما دام الأمر يتعلّق بالدور التشريعي للفقيه، وخاصة في الأمور ذات الطبيعة الشخصية «أي ما ينحصر ضمن علاقة المكلّف بمرجعه الديني». لكن بالنظر إلى كون الفقيه رئيساً للدولة، فإن عليه تعريف حدود سلطته بالرجوع إلى قواعد أخرى[٧٢]. ويظهر لي أنه، حتى أواخر العام ١٩٨٧م، كان الفهم العام يميل إلى اعتبار سلطات الولي الفقيه محدودة في إطار الدستور. وفقاً لما ذكره رئيس الجمهورية يومذاك، السيد علي خامنئي، في خطبة الجمعة في أول كانون الثاني / يناير ١٩٨٨م، لا يستطيع الفقيه تجاوز حدود الدستور[٧٣]. بعد بضعة أيام، تعرّض خامنئي لتوبيخ من قائد الثورة آية الله الخميني الذي قال في رسالة علنية إن تلك الأقوال تشير إلى فشل في استيعاب المعاني السامية للولاية المطلقة التي حصل عليها الفقيه من النبي عن طريق الإمام المعصوم. وعرض الخميني في تلك

(٧٠) Hall, S., "The State in Question", in McLennan, Hall and Held (ed.) Op. Cit., p. 19.

(٧١) النراقي، أحمد: **عوائد الأيام**، قم ١٩٨٨م، ص ١٨٨.

(٧٢) زنجاني، عباس عميد: **فقيه سياسي**، تهران ١٩٩٨م، ص ٢٥٦.

(٧٣) خامنئي، علي: خطبة الجمعة (تهران ١ كانون الثاني / يناير ١٩٨٨م).

الرسالة مفهوماً لسلطة الفقيه يتجاوز كلّ ما كان معروفاً حتى ذلك الوقت، حيث قرّر أن الولي الفقيه مخوّل، دون أيّ قيد، اتخاذَ أيّ إجراء يراه ضرورياً لتأمين مصالح البلاد والدين، فهو قادر على تجميد أيّ من التكاليف الدينية الفرعية، وكذلك القوانين والعقود، بما فيها العقود الشرعية مع الشعب[٧٤]. وقد أدّت رسالة الخميني تلك إلى تحوّل مثير في فهم سلطة الفقيه. ومنذ ذلك الوقت، بدأت هذه السلطة توصف بأنها «ولاية مطلقة» أضيف هذا الوصف إلى البند الدستوري الخاص بصلاحيات مرشد الثورة «المادة ٥٧» في التعديلات الدستورية التي أجريت في العام ١٩٨٩م[٧٥]. وبحسب آية الله مؤمن، الفقيه المحافظ، تتحدّد سلطات الولي الفقيه على أساس القواعد الدينية وليس القانون الوضعي[٧٦]، بل إن الفقيه مخوّل تعديل أيّ قانون، بما فيه الدستور، من دون الحاجة إلى موافقة أيّة جهة أخرى[٧٧]. وخلال السنوات الأخيرة، قام مجلس صيانة الدستور بإعاقة عدد من اللوائح البرلمانية التي تستهدف تعزيز قدرة البرلمان على مراقبة عمل المؤسسات الحكومية الخاضعة لإشراف الولي الفقيه بناءً على المبدأ نفسه[٧٨]. وفي العام ٢٠٠٠م قرّر مجلس تشخيص مصلحة النظام، وهو هيئة استشارية لمرشد الثورة، أن البرلمان لا يملك صلاحية فحص تلك المؤسسات أو محاسبتها[٧٩].

كيف يرى المحافظون إذاً قيمة التشديد الدستوري على حاكميّة القانون وحدود السلطة؟

(٧٤) خميني، **صحيفه نور**، ج ٢٠، ص ١٧٠.

(٧٥) للمزيد من التفاصيل حول التعديلات الدستورية لعام ١٩٨٩، أنظر: علي رضا صدرا: «بررسى مقايسه اي قانون اساسى»، حكومت اسلامي، العدد ٧ (ربيع ١٩٩٧م)، ن.إ:

www.nezam.org/persian/magazine/007/07.htm

(٧٦) حقيقت، صادق: **توزيع قدرت در فقه شيعه**، تهران ٢٠٠٢م ص ٢٧٢.

(٧٧) قدس، (١٢ أيار / مايو ٢٠٠١م).

(٧٨) همشهري (٢ تموز / يوليو ٢٠٠١م)، ونشرت صحيفة نوروز قائمة باللوائح البرلمانية التي رفضها مجلس صيانة الدستور في الأعداد ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ٢٠ تموز / يونيو ٢٠٠٢م.

(٧٩) هاشميان، حسين: «ضرورت تحقيق وتفحص مجلس در امور كشور» همشهري (٢٦ يونيو ٢٠٠٠م). وقد عدل مجلس تشخيص مصلحة النظام ذلك القرار في ٢٠٠١م بحيث أجاز للبرلمان محاسبة المؤسسات المذكورة بعد الحصول على موافقة المرشد. همشهري (١٢ آب / أغسطس ٢٠٠١م).

تخوّل المادة ١١٠ من دستور الجمهورية الإسلامية الولي الفقيه نطاقاً واسعاً من السلطات يتضمّن وضع الاستراتيجيات الكبرى للنظام، والتعبئة العامة للحرب، والقيادة العامة للقوّات المسلحة، وتعيين كبار الضباط وكبار المسؤولين في الدولة، وغيرها. ويرى المحافظون أن الصلاحيات المقرّرة في هذه المادة، على سعتها، قد ذكرت على سبيل المثال لا الحصر، وبالتالي فهي ليست حدوداً لسلطاته ولا تشمل «جميع» صلاحياته[٨٠]. وقال لاريجاني إن رعاية حدود القانون من جانب الفقيه أمر مرغوب فيه من أجل ضمان كفاية العمل وليس على قاعدة الإلزام، بمعنى أن مراعاة القوانين والقواعد المحدّدة سلفاً سوف تعين على تحسين كفاية الأداء وبالتالي أفضلية الناتج[٨١]. تقوم هذه الرؤية على مفهوم البراكسيس، أو الفعل الحقّ الذي سلفت الإشارة إليه حيث يعتبر العمل الحسن شرعياً بذاته ولا يحتاج إلى تأسيسه على مصدر شرعية خارجي مثل القانون. وفي رأي صادق حقيقت، يجب ألا تحول القوانين دون القيام بعمل هو بذاته غاية مشروعة أو يقصد منه التوصّل إلى غايات مشروعة[٨٢].

الجمهورية وسيادة الشعب

إن تأكيد الثورة الإسلامية وزعيمها مبدأ «الجمهورية» يعدّ سابقة لا نظير لها في التراث الديني الشيعي. وقد أثار منذ طرحه الكثير من الأسئلة ونظائرها التي أصبحت زاداً يومياً للنقاشات الجارية بين التيارات المتنافسة ومفكّريها. وظهرت أول إشارة إلى ارتياب المحافظين في مبدأ جمهورية النظام في نيسان / إبريل ١٩٩٧م من خلال رسالة وجّهتها جمعية المؤتلفة، وهي الحزب الرئيس في التيار المحافظ، إلى مجمع تشخيص مصلحة النظام، تطلب فيها تحديد الطريق الذي سوف تسلكه الجمهورية الإسلامية في

(٨٠) يزدي، نكاه.. ص ١١٨.

(٨١) لاريجاني: المصدر السابق، ص ٧٨.

(٨٢) حقيقت: المصدر السابق، ص ٢٧٢.

مسعاها للتطور إلى «دولة العدل الإسلامي»[83]. ومع أن هذا المقترح لم يؤخذ بجدّية من جانب أيّ من الأطراف السياسية، فقد سلّط الضوء على حقيقة أن المحافظين - الفريق التقليدي منهم على الأقلّ - لا ينظر إلى «الجمهورية الإسلامية» إلا كمرحلة انتقالية بين الدولة الملكية العلمانية والدولة الدينية الكاملة[84]. وطبقاً لمصباح يزدي، الجمهورية هي مجرّد إطار وليس مبدأ: «لا ينبغي أن ننظر إلى الجمهورية كإطار معياري للحكومة يلزمنا صوغ نظامنا وفقاً لمقتضياته (...) تصويت الشعب الإيراني المسلم لمصلحة الجمهورية كان في حقيقة الأمر أقرب إلى رفض النظام الملكي مما هو إلى تحديد بديل معيّن»[85].

في السياق نفسه، يدّعي محسن غرويان أن آية الله الخميني قد أخذ بفكرة الجمهورية مضطرّاً، لكنّه لم يكن من المؤمنين بالجمهورية قطّ[86]. ويعود تردّد المحافظين في قبول مبدأ الجمهورية إلى مكوّنها الرئيس، أي الدور المركزي للشعب في تفويض السلطة واختيار سياسات الحكومة، إضافة إلى الدور التشريعي لممثّلي الشعب في البرلمان. وطبقاً للمادة ١٠٧ من دستور الجمهورية الإسلامية للعام ١٩٨٠م، يعيّن مرشد الثورة بأكثرية الأصوات في مجلس خبراء يأتي أعضاؤه بالانتخاب الشعبي المباشر. وتنطوي هذه العملية على إشارة إلى أن التصويت الشعبي هو مصدر سلطة الفقيه. ويبدو أن إقامة مجلس الخبراء كانت حلاً وسطاً للخلاف بين الحداثيين والتقليديين حول مصدر السلطة في النظام الجديد. من ناحية أخرى، إن تشكيل المجلس على هذا النحو هو تعبير عن هيمنة الاتجاه النخبوي فيما يتعلّق بصنع السياسة في التراث الإسلامي. في

(٨٣) حجاريان: المصدر السابق، ص ٣٠٢، نقلاً عن شما (الجريدة الرسمية لحزب مؤتلفه) في ١٠ نيسان / إبريل ١٩٩٧م.
(٨٤) كديور، محسن: **حكومت ولائي**، الفصل ١٢، ط. إلكترونية.
www.kadivar.com/Htm/Farsi/Books03/Chap12.htm
(٨٥) يزدي، مصباح: «حكومت ومشروعيت» كتاب نقد، العدد ٧ (صيف ١٩٩٨م) ن.إ:
www.hawzah.net/Per/Magazine/KB/007/kn00703.htm.
(٨٦) حجاريان: المصدر السابق، ص ٧٨٦، نقلاً عن محسن غرويان: كيهان فرهنكي، العدد ١٥٦ (أيلول / سبتمبر ١٩٩٩م). وأعاد غرويان طرح رأيه هذا في صيغة عشرة أسئلة، في أواخر العام ٢٠٠٥م، مما أثار جدلاً واسعاً في الساحة السياسية. أنظر مقالة غرويان في شرق (٣ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٦م)، ص ٦.

المذاهب الإسلامية السُنِّية مثلاً، يُختار الحاكم من قبل النخبة العليا التي يطلق عليها «أهل الحل والعقد»، وهي إطار غير رسمي يفترض أن تتمثّل فيه الفاعليات الاجتماعية المختلفة. ولا يوجد تحديد دقيق لقواعد المشاركة في هذا الإطار أو طبيعة دورها، الأمر الذي تركه مفتوحاً على مختلف الاجتهادات[٨٧]. وقد جرى تطوير فكرة «أهل الحل والعقد» في الدستور الإيراني إلى صيغة مجلس الخبراء الذي تتلخّص مهمّته في اختيار مرشد الجمهورية ومراقبة عمله (المادتان ١٠٧ و١١١).

بالنسبة إلى الروحانيين المحافظين، لا ينطوي الانتخاب الشعبي لأعضاء المجلس على تفويض السلطة من جانب الشعب إلى المجلس. كما أن اختيار المجلس للقائد لا ينطوي على تحويل السلطة إليه لأنها، بحسب يزدي، ليست في يد الشعب كي يفوّضها، وفاقد الشيء لا يعطيه[٨٨]. ويتحدّد دور المجلس، بحسب تعريف رئيسه الحالي علي مشكيني، في «اكتشاف» المرشح المرضي عند الله، وليس نقل السلطة من الشعب إليه[٨٩]. أما ناصر مكارم شيرازي فيشدّد على أن الانتخاب لم يكن من بين التقاليد المعروفة عند علماء الشيعة «ولو كان لبان»[٩٠].

ثمّة تفسيرات مختلفة لميل الفقهاء المحافظين إلى إنكار دور الشعب في تفويض السلطة، منها:

أولاً: طبقاً لنظرية الإمامة المعصومة، تصدر السلطة من الأعلى إلى الأسفل: الولاية المطلقة تفويض من الله تعالى إلى النبي في معناها التشريعي، ومن خلاله إلى الإمام المعصوم ثم الفقيه[٩١]. وبناءً عليه، ليست السلطة من شأن الشعب كما يقول آملي: «وظيفة الشعب ليست وضع قواعد العمل، بل الالتزام بالقواعد التي وضعها

(٨٧) الجويني: أبو المعالي: **غياث الأمم**، الإسكندرية ١٩٧٩م، ص ٧٩ ـ ٨٩.

(٨٨) يزدي: المصدر السابق.

(٨٩) علي مشيكني: خطاب افتتاحي أمام مجلس الخبراء (تهران، ٢٠ آذار / مارس ٢٠٠١م).

(٩٠) مكارم شيرازي: **بحوث فقهية مهمّة**، قم. د.ت، ص ٤٧٢.

(٩١) الخميني: **كتاب البيع**، قم ١٩٩٥م، ج ٢، ص ٤٦١.

المشرّع»[٩٢]. ومع أن آملي يرفض الربط بين سلطة الفقيه والإرادة العامة، إلا أنه يقرّ بوجود فرصة لمشاركة الشعب في صنع القرار في وقت ما في المستقبل، إذا ثبت التزامه القيم الدينية والولاء للفقيه. لكن هذه المشاركة لا تصل إلى حدّ الانتخاب المباشر للقائد، كما أن طبيعة هذا الدور ومؤدّياته قد لا تكون مطابقة بالضرورة لما هو متعارف عليه في الأدبيات السياسية الغربية[٩٣].

ثانياً: المتعارف عليه في التراث الإسلامي أن التشريع هو وظيفة خاصة بالعلماء باعتبارهم مفسّرين للنص الديني[٩٤]. ولهذا، كان الدور التشريعي للبرلمان من بين أكثر المسائل إثارة للجدل بين الإسلاميين. وقد وضع دستور العام ١٩٠٦م حلاً لهذا الجدل بتعيين هيئة فقهية مفوّضة للتحقّق من عدم تعارض اللوائح البرلمانية مع ثوابت الشريعة الإسلامية. وجرى الأخذ بالترتيب نفسه في دستور الجمهورية الإسلامية. وقد أشرت في الفصل الثاني إلى أن آية الله الخميني قد أعاد تعريف دور البرلمان التشريعي باعتباره تشخيصاً للمصالح العامة. ويقوم هذا التعريف على مبدأ متّفق عليه بين الفقهاء، خلاصته أن الأحكام الشرعية تدور مع المصالح؛ فحيثما ثبتت المصلحة العامة، يكون الحكم الشرعي معها. ويميل عدد كبير من علماء الشيعة إلى الرأي القائل إن المصالح والمفاسد هي أمور عرفية من حيث طبيعتها، وأن تشخيصها يرجع إلى العقلانية الجمعية أو ما يطلق عليه في أصول الفقه «بناء العقلاء»[٩٥]. لكن يبدو أن هذه الفكرة ليست مقبولة بصورة كاملة لدى شريحة واسعة من العلماء التقليديين، ربما بسبب الأثر السياسي المباشر الذي سوف تؤدّي إليه، أي اعتبار البرلمان مركزاً للسلطة مستقلاً عن سلطة الروحانيين.

(٩٢) آملي، آية الله عبدالله جوادي: **بيرامون وحي ورهبري**، تهران ١٩٩٨م، ص ١٧٧.

(٩٣) رسالت (٣١ آذار / مارس ١٩٩٨م).

(٩٤) Sachedina, Op. Cit., p. 25.

(٩٥) حول مفهوم بناء العقلاء وما يترتّب عليه في الفقه الشيعي، أنظر الفضلي، عبد الهادي: **دروس في أصول الفقه**، (بيروت ١٩٩٩م) ص ١١٧. ويقدّم الحكيم مقارنة حول دور العرف (أو العقلانية الجمعية) كأداة لتحديد الإطار العملي لتطبيق الأحكام الشرعية. أنظر محمد تقي الحكيم: **الأصول العامة للفقه المقارن**، بيروت ٩٧٩م، ص ٤١٧.

ثالثاً: إن رفض الروحانيين المحافظين للدور المركزي للشعب هو ثمرة الميول النخبوية السائدة بين رجال الدين المسلمين، والتي أدّت بهم إلى النظر إلى عامة الناس باعتبارهم رعاعاً غافلين وعاجزين عن الإدراك العقلاني لما يصلحهم وما يفسدهم. ومن هنا، تميل أكثرية رجال الدين إلى ضرورة أن يتولّى أمور العامة ولي يقودهم ويحرس مصالحهم(٩٦). وطبقاً لمشكيني، إن تعيين القائد هو وظيفة كبار العلماء، لأن عامة الناس تفتقر إلى الأهليّة اللازمة لتشخيص القائد الكفء(٩٧).

رغم إنكار الروحانيين المحافظين حقّ الشعب في تفويض السلطة، ينصّ دستور الجمهورية الإسلامية على الانتخاب كوسيلة وحيدة لتولّي المناصب السيادية. ويبدو أن المحافظين لم يكونوا قادرين، من الناحية السياسية على الأقلّ، على رفض مبدأ الانتخاب بشكل مطلق إذ أن موقفاً كهذا سينظر إليه كرفض لمشروعية النظام ككلّ. لهذا فقد مالوا إلى قبول الانتخابات بالتوازي مع تقديم تفسيراتهم الخاصة لطبيعة هذه العملية وآثارها. ونجد في هذا الإطار ثلاثة اتجاهات في تفسير مفهوم الانتخاب وآثاره القانونية:

١ ـ اتجاهاً يرى أن الانتخاب هو تعبير عن اعتراف الشعب بحقّ ثابت سلفاً للقائد، فهو، بهذا المعنى، «علامة» على سلطته، بحسب تعبير آملي، وليس «علّة» منشئة لها. الشعب ملزم، شرعاً، باكتشاف القائد الشرعي والاعتراف بسلطته الحقّة(٩٨). المعنى الضمني لهذه المقاربة أن هناك على الدوام شخصاً واحداً يملك الحقّ في السلطة، وأن على المجتمع التعرّف إليه وتمكينه من بلوغ منصب القيادة(٩٩).

٢ ـ يقدّم آية الله حائري وصفاً تقنياً للرضا العام، فهو يرى أن الفقهاء المجتهدين

(٩٦) أنظر مثلاً الكلبايكاني، آية الله محمد رضا: **الهداية إلى من له الولاية**، قم ١٩٦٣، ص ٣٩.

(٩٧) مشكيني: المصدر السابق.

(٩٨) آملي، عبد الله جوادي: **ولايت فقيه**، قم ١٩٨٨م، صص ١٦ ـ ٢٠.

(٩٩) أرسطا، م.: «مجلس خبركان از ديدكاه نظريه ولايت فقيه»، حكومت اسلامي، عدد ٨ (صيف ١٩٩٨م) ن.إ: www.nzam.org/persian/magaine/008/04.htm.

جميعهم مؤهّلون للقيادة، أي قادة شرعيون بالقوة potentially، لكن واحداً منهم فقط يمكن أن يتولّى السلطة في وقت معيّن. ويمكن الركون إلى رغبة الشعب لترجيح أحد المرشحين. لكن هذا لا ينطوي على تفويض سلطة من جانب المقترعين إلى المرشح الفائز، إنه فقط في منزلة إعلان الدعم والتشجيع له[١٠٠]. جوهر هذه الفكرة أنه لا يوجد في وقت معيّن قائد واحد مرضي عنه من قبل الله كما في التفسير السابق، إلا إذا اعترفت غالبيّة الشعب بسلطته. على أيّ حال، إن دور الشعب في تفويض السلطة ليس مورد اهتمام هنا، فهذا التفسير يركّز فقط على حلّ التعارض المحتمل عند تنافس أكثر من فقيه على منصب القيادة.

٣ ـ يعرض قائمقامي، وهو من الجيل الجديد من الروحانيين المحافظين، تفسيراً غير معتاد نوعاً ما في وسط هذا التيار. فهو يدعو إلى النظر إلى منصب ولاية الفقيه بصورة منفصلة عن صاحب المنصب من جهة، وعن سائر المناصب السيادية في الدولة من جهة أخرى. ويرى أن منصب ولاية الفقيه قائم على أرضية دينية بحتة، لكن سلطة صاحب المنصب قائمة على أساس دستوري، وعلى وجه التحديد التفويض الشعبي[١٠١]. ويذهب قائمقامي إلى أن المناصب والمؤسسات السيادية في الدولة، عدا ولاية الفقيه، قائمة على أرضية الإرادة العامة، وأن دور الفقيه في هذا الصدد إشرافي وليس إدارياً أو تنفيذياً[١٠٢].

بالمقارنة، تميل الآراء في الاتجاهين الأول والثاني إلى اعتبار شرعية عمل الدولة مستمدّة في مجملها من الولي الفقيه، بمعنى أن وجود الفقيه على رأس الدولة هو الذي يضفي المشروعية على عملها. ويترتّب عليه القول إن مؤسسات الدولة وأجهزتها هي كالأيدي المتعدّدة للفقيه القائد. أما دور الشعب فهو محدّد بدعم الفقيه وإسناده، هذا

(١٠٠) الحائري، كاظم: **ولاية الأمر في عصر الغيبة**، قم ١٩٩٤م، ص ١٦٤.

(١٠١) قائمقامي: المصدر السابق، ص ٨ ـ ١٤٧.

(١٠٢) قائمقامي: المصدر السابق، ص ١٤٥.

الدعم مفيد لتعزيز كفاءة الدولة وتحسين قيامها بأعمالها إضافة إلى صون الوحدة الوطنية. في هذا الإطار يمكن أن يحترم القائد رغبات الشعب ولكنّه ليس ملزماً في أيّ حال باتباعها أو التقيّد بحدودها(١٠٣).

الإطار المرجعي لخطاب المحافظين السياسي

يمثّل كلّ من التيارين المتنافسين في السياسة الإيرانية، المحافظ والإصلاحي، منهجاً خاصاً في التديّن والتفكير، هو ثمرة فهمه الخاص للدين ومفهوماته وتطبيقاته في مجاري الحياة. أناقش في الصفحات التالية القاعدة الأيديولوجية التي تقوم عليها متبنّيات التيّار المحافظ وطروحاته السياسية، وأترك مناقشة الإطار المرجعي للإصلاحيين إلى الفصل التالي.

تقوم الأيديولوجيا المحافظة على تركيب من ثلاثة مبادئ: الدين باعتباره شاملاً لجميع شؤون الحياة، والفقه الموروث باعتباره المنهج الرسمي في تفسير القواعد الأصلية للدين وتحديد كيفيّة تطبيق مفرداتها على حياة الأفراد والمجتمع، وأخيراً اعتماد مؤسسة الحوزة العلمية والمرجعية الدينية، وبشكل عام طبقة رجال الدين، كمصدر رسمي للفكر والأحكام الدينية. بناءً على المبدأ الأول، فإن السياسة، شأنها شأن ضروب الحياة الأخرى، هي أمر ديني. في الحقيقة، يتحدّث الخطاب المحافظ عن «حياة دينية» و«دولة دينية»، وليس عن «دور الدين» الذي قد يُفهم منه نوع من النسبيّة في العلاقة بين الدين والحياة. بناءً عليه، إن القيم التي يجري التعبير عنها من خلال الحراك السياسي والمعايير المتّبعة في تقويم الفعل السياسي، ينبغي أن تعرف في صيغ دينية وأن تحدّد بالرجوع إلى منظومة القيم الدينية(١٠٤). ويرجع هذا التشديد، كما قرّر يزدي، إلى الإيمان بأن الإسلام يمثّل نظاماً اعتقادياً يتعلّق بوجود الإنسان، وأن من الواجب حينئذٍ أن

(١٠٣) لاريجاني: المصدر السابق، ص ٦٨.

(١٠٤) قائمقامي: المصدر السابق، ص ٥٧١.

يتجسّد بكماله في السلوك اليومي للإنسان. يجب على الفرد المسلم أن يلتزم الطاعة المطلقة لله سبحانه باعتباره الخالق والحاكم المطلق للكون[١٠٥]. ويتحقّق هذا النوع من الطاعة من خلال اتباع أوامر الله التي وصلت إلينا بواسطة الخبراء الموثوقين، أي علماء الدين، ذلك أن اتباع أهل الخبرة في كل علم هو التزام عقلائي[١٠٦]. يجب اتباع آراء الفقهاء لأنها تجسّد جوهر الدين. وبحسب تعبير معرفت، إن الارتباط التاريخي للروحانيين بالعلوم الدينية قد جعل لغتهم تعبيراً دقيقاً وكاملاً عن لغة القرآن[١٠٧].

يستهدف هذا المفهوم التمييز بين نوعين من فهم الدين: فهم الفقهاء الذي يركّز على الواجبات المفترض أن يلتزمها المكلّف تجاه ربّه، فهم الفلاسفة والمتصوّفين والمفكّرين الذين يركزون على الجانبين الروحي والتربوي من الدين بدرجة تتجاوز إطار الواجبات والمحرمات المتعارف عليها بين الفقهاء. وقد اتّفق المحافظون على وصف مفهومهم الخاص للدين باسم «الإسلام الفقهي»، وهو أحد العناصر الكبرى التي تميّز خطابهم السياسي عن سائر التيارات السياسية والفكرية في إيران[١٠٨].

الفقه التقليدي

إن وجود قراءات مختلفة للمصادر الدينية ليس بالأمر الجديد على الفكر الإسلامي، فقد كان معروفاً منذ قرون، لكن تحوّله إلى مورد جدل في الساحة الدينية الإيرانية يرجع إلى أواخر الستينيات من القرن العشرين فقط حين انقسمت الساحة الدينية بين تيارين:

(١٠٥) يزدي: «قلمرو دين» كانون كفتمان (قم ٢٠٠١م). ن.إ:
www.andisheqom.com/htm/kanun/24/K24.HTM.

(١٠٦) مكارم شيرازي، المصدر السابق، ص ٣٩٢ - ٣٩٦.

(١٠٧) معرفت، محمد هادي: «بلور اليزم ديني در بوته نقد»، انديشه حوزه، العدد ١٦ (ربيع ١٩٩٩م)، ن.إ:
www.al-shia.com/htm/far/books/rooz/maqalat-marefat/poloralism/ploral101.htm

(١٠٨) في سياق يومياته، يذكر رئيس الجمهورية السابق هاشمي رفسنجاني أن «الإسلام الفقهي» كان مورد الخلاف الرئيس بين تياره (ما كان يسمّى يومئذٍ بخطّ الإمام) وزعماء نهضت ازادي: (هم - نهضت ازادي - لا يقبلون بهذا الفقه ونحن لا نجد منه بديلاً في إدارة الدولة الإسلامية)، رفسنجاني: عبور از بحران (تهران ١٩٩٩م)، ص ٦٠.

تيار أقلية تبنّاه المفكّرون غير الروحانيين، وتيار تبنّاه قادة المؤسسة الدينية ومدارس العلوم الشرعية. ركّز الأول على ما يعتبره جوهر الدين مثل الروحيّات والأخلاق والمعرفة، وبدرجة أقلّ النظام القانوني «أو التكاليف». بينما ركّز التيار الثاني على فكرة التكليف أو الواجب الشرعي باعتباره عمود خيمة الاجتماع الديني ومحور العلاقة بين الإنسان وربّه. وقد احتفظ التيار الثاني بالنفوذ الاجتماعي والهيمنة في الوسط الديني، بينما بقي الأول تيار أقليّة.

مع الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩م، انقلبت أقدار التيارين وعزّز انتصارها صدقيّة التيار الأول وطروحاته وشعبيّته. كما استفاد هذا التيار من النقد الذي وجّهه آية الله الخميني إلى ما وصفه بالعقلية الضيّقة للروحانيين التقليديين وفقههم واهتماماتهم. ومع ذلك، حافظ التيار الإسلامي الفقهي على هيمنته في مراكز العلم الديني والمدن المقدّسة بشكل عام. وفي أواخر الثمانينيات، أحرز نجاحات إضافية على الصعيد السياسي، لا سيما بعد وفاة آية الله الخميني وتضاؤل القوّة السياسية لليسار الديني الذي كان الذراع الضاربة للتيار المنافس. ويبدو أن انتقادات الخميني كانت تستهدف في المقام الأول تحفيز فاعلية الفقهاء والروحانيين التقليديين أكثر مما تشير إلى تأييده لطروحات التيار المنافس، ذلك أن الخميني نفسه هو أقرب، ثقافياً واجتماعياً، إلى التيار التقليدي رغم توجّهاته التجديدية المميّزة.

يستهدف الإسلام الفقهي تحديد خطّ واضح يفصل بين ما يعتبر موضوعات للمعرفة وموضوعات للممارسة. ويشدّد على أن ما يهمّ المؤمنين الأفراد هو الجانب الثاني وليس الأول. وفي هذا الإطار، أصبح من التقاليد السارية أن يُصدر المرشّحون للمرجعية الدينية، وهي المنصب الأعلى في المؤسسة الدينية، كتاباً يسمّى الرسالة العملية. يجمع فيه الفقيه فتاواه وآراءه في مختلف القضايا التي هي محلّ اهتمام من جانب المكلّف. وتمثّل «الرسالة العملية» صلة الوصل الرئيسة، وغالباً الوحيدة، بين المرجع ومقلّديه.

استعمل الخميني مصطلح «الفقه التقليدي» (فقه سنتى) للمرّة الأولى في

أيلول/سبتمبر ١٩٨١م[١٠٩]. وطبقاً لمحامد، يشير هذا المصطلح إلى «منهج الاجتهاد الذي تطوّر من خلال عمل فقهاء الشيعة وبحوثهم طوال عشرة قرون، وجرى توثيقه في كتبهم المرجعية»[١١٠]. في العام ١٩٨٣م عبّر الخميني عن تفضيله لمنهج الجواهري في الاجتهاد، إضافة إلى الفقه المتجدد أو الديناميكي (فقه بويا):

«فيما يتعلّق بالمنهج، أنا مؤمن بالفقه التقليدي ومنهج الجواهري. هذا المنهج سليم وينبغي التزامه. هذا لا يعني أن الفقه الإسلامي ليس متجدّداً؛ متغيّرات الزمان والمكان هي عوامل مهمّة يجب مراعاتها للتوصّل إلى اجتهاد دقيق، وأحكام الدين وقواعده يجب أن تفهم في ضوء الحقائق الواقعية للحياة. يشكّل كلّ نظام شبكة خاصة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تجعل موضوع الحكم الشرعي مختلفاً في الجوهر. كي يكون الفقيه كاملاً، عليه أن يتفهّم الطبيعة المتغيّرة للعالم الذي يعيش فيه»[١١١].

نشير هنا إلى أن الجواهري المقصود في كلام الخميني هو الشيخ محمد حسن النجفي الذي أصبح يعرف بالجواهري بعد إصداره موسوعته الفقهية «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام». تولّى الجواهري الزعامة الدينية في النجف الأشرف حتى وفاته في العام ١٨٤٧م، واشتهر برجوعه المتكرّر إلى العرف والمباني العقلية في تعريف مواضيع الأحكام الدينية[١١٢]. كما يلحظ في بحوثه الاهتمام بالقضايا العامة التي تبرز في المجتمع، خلافاً لمعظم أنداده الذين قصروا اهتمامهم على الأحكام التي تهمّ المكلّفين الأفراد في المقام الأول. وفي رأي فخر، هذا هو السبب الذي جعل منهج الجواهري مفضّلاً عند الخميني، وخاصة أن الانشغالات الفقهية للأخير كانت تدور غالباً حول

(١٠٩) الخميني: صحيفة نور، ج ١٥، ص ١٥٠.

(١١٠) محامد: «فقه مصطلح حوزه در دنياي امروز»، حضور، العدد ٣٤ (ربيع ٢٠٠١م)، ن.إ:
www.hawzah.net/Per/Magazine/hz/034/hz03425.htm

(١١١) الخميني: المصدر السابق، ج ١٨، ص ٣١.

(١١٢) معرفت، م: «فقه جواهري وويجكيهاي آن»، انديشه حوزه، (صيف ١٩٩٧م) ن.إ:
wwwbalagh.net/persian/feqh/maqalat/koliyat/23.htm

الإطار الاجتماعي للحكم الشرعي أكثر من اهتمامه بالمكلّف الفرد[١١٣]. نشير أيضاً إلى أن اهتمام الجواهري بالعرف والمباني العقلانية كان نابعاً من اهتمامه الخاص بتطبيقات الأحكام، خلافاً للسيرة السائدة في مجامع العلم الشرعي التي تنظر إلى البحث الفقهي كعمل علمي مجرّد، وهو الأمر الذي انتقده الخميني تكراراً[١١٤].

كان تيار اليسار الديني قد اتخذ مصطلح الفقه المتجدّد أو الديناميكي (فقه بويا) كعامل تمييز بينه وبين الروحانيين التقليديين الذين صُنّفوا إلى جانب اليمين[١١٥]. لكن مع مرور الوقت، فإن افتقار المصطلح إلى تعريف دقيق جعله عرضة لتفسيرات متباينة، لعلّ أبرزها التفسير الذي طرحه الفريق البراغماتي في التيار المحافظ الذي تعامل مع فكرة الفقه المتجدّد باعتبارها إعادة تعريف الالتزامات الدينية في ضوء حاجات الدولة ومتطلّباتها. ويتباين هذا الفهم بوضوح مع الفهم السائد بين المحافظين التقليديين الذين يدعون الدولة إلى تكييف نفسها ضمن حدود الإطار الفقهي وليس العكس، كما يتباين مع الفهم السائد بين الإصلاحيين الذين يدعون إلى فقه جديد تماماً يقوم على قطيعة نهائية مع الفقه التقليدي.

منذ قيام الجمهورية الإسلامية، كان تطبيق المفاهيم والأحكام الفقهية من خلال مؤسسات النظام السياسي وقوانينه موضوعاً ثابتاً للجدل. وقد أقرّ كبار الفقهاء، بمن فيهم الخميني، بالحاجة إلى تطوير منهج الاجتهاد وتوسيع آفاقه. ويبدو من التأمّل في الظرف الخاص الذي شهد إعلان الخميني تمسّكه بالفقه التقليدي، أن هذا الإعلان كان يستهدف بالدرجة الأولى تأكيد نمط الفهم الديني المتعارف عليه بين الروحانيين والحوزات العلمية في مقابل محاولات المفكّرين الدينيين، لا سيما المعارضين لسلطة

(١١٣) فخر، ن.إ: «عوامل بويائي فقه»، قبسات، العدد ١٥ ـ ١٦ (ربيع ٢٠٠٠م) ن.إ:
www.hawzah.net/Per/Magazine/QA/015/qa01513.htm

(١١٤) رضايي، م: «ديدكاهي درباره تاثير عنصر زمان ومكان در اجتهاد»، حضور، العدد ١٥ (ربيع ١٩٩٦م) ن.إ:
www.hawzah.net/Per/Magazine/HZ/015/hz01508.htm.

(١١٥) Shah Alam, "Conservatives, Liberals and the Struggle over Iranian Politics", *Strategic Analysis,* vol. 24, no. 3, (June 2000). www.ciaonet.org/olj/sa/sa-jun00als01.html.

الروحانيين، احتلال دور هؤلاء في زعامة المجتمع وتقديم الفكر الديني على السواء. ويمكن فهم هذا في ضوء التعارض التاريخي بين الطرفين، إذ كان تصاعد نفوذ المفكّرين الدينيين على الدوام سبباً في انخفاض دور الروحانيين ونفوذهم السياسي والاجتماعي. وقد وجّه الخميني نقداً شديداً لمحاولات أولئك عرْضَ ما يصفونه بفقه جديد، واعتبرها «نقطة البداية لتدمير الحوزات الدينية»[116]. وفي الخطاب الذي شدّد فيه على «الفقه التقليدي»، انتقد الخميني اتجاه المفكّرين لإغفال الدور القيادي لرجال الدين، أو ادعاءهم لأنفسهم دوراً في قيادة المجتمع معارضاً لدور الروحانيين، وهو موضوع أظهر الخميني إزاءه حساسيّة ملحوظة وشكّل محوراً بارزاً في خطابه السياسي وعمله.

يمكن القول إذاً، على سبيل الخلاصة، إن مصطلح «الفقه التقليدي» يطابق منهج استنباط الأحكام الشرعية السائد في مجامع العلم الديني. لكن بالنسبة إلى آية الله الخميني، لا يستطيع الفقه استيعاب متغيّرات الحياة المعاصرة ولا سيما حاجات الدولة الحديثة، ما لم يتعرّف الفقهاء الشروط الواقعية للعالم المحيط بهم، وما لم يطوّروا منهجهم في البحث والعلم حتى يستوعب المفاهيم الجديدة وحقائق الحياة العصرية. إن أبرز مضامين الفهم الفقهي للإسلام ومقتضياته هي:

١ ـ الفلسفة السياسية والنظرية السياسية التي ينبغي أن تتكيّف مع الأطر المفهومية للفقه الذي يملك القابلية لاستيعاب متطلّباتها جميعاً[117].

٢ ـ إن تطبيق الأحكام الدينية هو الغرض الأكبر للدولة. ونظراً إلى قدرة الدين على استيعاب المشكلات التي تبرز في الحياة الاجتماعية وحلِّها، على الدولة أن تصوغ سياساتها وبرامجها بما ينسجم مع المعايير الدينية. العلاقات في المجتمع السياسي

(١١٦) الخميني: المصدر السابق، ج ٢٠، ص ١٠٢.

(١١٧) زنجاني، عميد: **نظريه سياسي اسلام**، حكومت اسلامى، العدد ١ (خريف ١٩٩٦م) ط. إلكترونية:
www.nezam.org/persian/magazine/001/02.htm.

والمصالح العامة يجب أن تعرف على قاعدة التعاليم الدينية ومع مراعاة المعايير الدينية[١١٨].

٣ ـ تكتسب مطالب الجمهور الشرعية بعد أن يشخّصها الحاكم الشرعي كمصالح عامة، فتتحوّل عندئذٍ إلى التزام على الدولة، بغضّ النظر عن حقيقة كونها تعبيراً عن إرادة الشعب. تقوم هذه الفكرة على قاعدة أن التزام الحكومة الدينية مقتصر على الأفعال الصحيحة فقط. كون الفعل مرغوباً أو غير مرغوب من جانب الجمهور لا يغيّر شيئاً من قيمته؛ فقبول الجمهور أو عدمه لا يضفي قيمة الصحة أو الفساد على الفعل. ويرجع حقّ الحاكم الشرعي في اختيار مطالب الجمهور إلى امتلاكه المعرفة الأعمق بالخير والشرّ[١١٩].

وقد نالت فكرة تعريف المصالح العامة على أساس ديني حظّاً وافراً من الجدل. وفي السنوات الأخيرة، مال بعض المحافظين إلى إعادة النظر في الفكرة، واقترح بعضهم النظر إليها من زاوية وظيفية، يمتاز فيها تشخيص المصلحة عن اتخاذ القرار بناءً عليها. طبقاً لهذه الرؤية، يعتبر المجتمع مؤهّلاً لفهم مصالحه وتشخيص أولويّاتها، بينما يترك إلزام الدولة بها إلى الفقيه أو الحاكم الشرعي[١٢٠]. ويرجع الإصرار على الدور المحوري للفقيه في تحديد ما ينفّذ من المصالح وما يؤجّل أو يترك إلى أن الأحكام الدينية تنطوي بذاتها على مصالح خفيّة لا تدركها عامة الناس. ولهذا، يجب على العامة أن تسلّم بتلك الأحكام باعتبارها منزلة من الخالق سبحانه حتى لو لم تدرك كلّ خفاياها. وبناءً عليه، لا يترك تعيين المصالح بشكل مطلق إلى عامة الناس[١٢١].

(١١٨) شريعتمدار، ن: «كاراني فقه سياسي»، علوم سياسي، العدد ١٤، (خريف ٢٠٠١)، ط. إلكترونية: www.hawzah.net/Per/Magazine/OS/014/os01403.htm.

(١١٩) مؤمن، م: «دين ومشاركت سياسى» علوم سياسي، العدد ٧ (شتاء ١٩٩٩م) ط. إلكترونية: www.hawzah.net/Per/Magazine/OS/007/os00702.htm

(١٢٠) قائمقامي: المصدر السابق، ص ٣٦٧.

(١٢١) اميني، آية الله: «رويكرد حكومت علوي» في اميني: حكومت علوي: بنيادها وچالشها، الفصل الأول ط. إلكترونية: www.nezam.org/persian/books/hukoomate-e-alavi-bynyan-ha-vachalesh-ha/02.htm.

خلاصة الفصل الرابع

ظهر التيار المحافظ وتطوّر في الجانب التقليدي من المجتمع الإيراني وعبّر عن همومه. وقد برزت مواقف التيار السياسية كردّ فعل للتحدي الذي مثّله قيام الدولة وانفتاح آفاق المشاركة في إدارتها للمجتمع الديني. اتّجه التيار إلى عادة صوغ مفاهيمه ومواقفه في قوالب حديثة كردّ فعل للتحدّي الذي تمثّل في صعود تيار اليسار الإسلامي في أوائل عهد الثورة الإسلامية، ثم ظهور التيار الإصلاحي في التسعينيات الميلادية. يمثّل الخطاب السياسي للمحافظين تطويراً لمركّب متنوّع من المدارس الدينية والفلسفية؛ فهو يرجع من جهة إلى نظرية الإمامة المعصومة عند الشيعة الإثني عشرية، وإلى نظرية الملك ـ الفيلسوف التي طوّرها أفلاطون، كما يرجع إلى نظرية ابن عربي الذي يربط السلطة المطلقة بالكمال الإنساني، إضافة إلى الحكمة السياسية الفارسية القديمة في الارتباط بين الملك والدين.

خلافاً لفكرة الفردانية الليبرالية، يركّز الخطاب المحافظ على الجماعة، ويرى أن العلاقة بين الفرد والمجتمع عضوية، وهي تطوّر طبيعي لحاجة الفرد إلى الحياة الاجتماعية، ولا حاجة بالتالي إلى العقد الاجتماعي الذي تتبنّاه المدرسة الليبرالية. يعرّف المحافظون المجتمع باعتباره جماعة عمل تشدّ أواصرها عقلانية جمعية هي العقيدة المشتركة التي تتحدّد في ضوئها هويّة الأفراد وأدوارهم. في مثل هذا النظام، محور التركيز هو التكاليف لا الحقوق. ويستهدف هذا النظام في المقام الأول مضاعفة المصالح الجمعية للأعضاء، والتي تعرّف على أساس مادّي ومعنوي معاً. وفي المقارنة، تحظى المصالح المعنوية بأولويّة على نظيرتها المادية.

ويقرّ الخطاب المحافظ بالمساواة بين البشر جميعاً بالولادة، هذه المساواة لا تطبقّ

على صعيد الحقوق السياسية، ولا سيما حقّ تولّي المناصب السيادية العامة التي يشترط فيها الكفاية الأخلاقية والمعنوية والالتزام الصريح بقيادة رجال الدين. على النسق نفسه، يقرّ الخطاب المحافظ بحاكميّة القانون وارتباط المشروعية السياسية، جزئياً على الأقل، برضا الجمهور. أما من حيث التطبيق فيقدّم المحافظون تفسيراً مختلفاً للمفهومين، يقوم أساساً على مفهوم «الفعل الحقّ» أو «البراكسيس» الذي طرحه أرسطو. طبقاً لهذا المفهوم، إن العمل الحقّ مشروع بذاته ولا يحتاج إلى دليل آخر يستند إليه. كما أن العمل الحقّ أو المشروع لا ينبغي أن يقيّد بأيّ قانون. ويجري تشخيص أحقيّة الفعل وبالتالي مشروعيته في ضوء المعايير الدينية، ويقوم به الفقيه الحاكم الذي يتمتع بالعلم والعدالة النفسية. ولذلك تعتبر سلطة الفقيه مطلقة ولا يمكن تحديدها بحدود القانون أو الدستور.

ويعود ارتياب المحافظين في مبدأ الجمهورية في المقام الأول إلى معناه التطبيقي، أي محورية دور الشعب في تفويض السلطة والمشروعية، إضافة إلى الدور التشريعي لممثّلي الشعب في البرلمان. وطبقاً للخطاب المحافظ، إن السلطة السياسية ليست من شؤون عامة الناس، وإن رضا العامة ليس مصدراً للشرعية السياسية. كما أن الدولة لا تمثّل إرادة الأمّة بل هي نظام لإدارة المصلحة الجمعية للأمّة. يتولّى السلطة العليا في الدولة الإسلامية فقيه يختاره مجلس من الخبراء، ويتحدّد دور الشعب في دعم الفقيه الحاكم ومساندته.

يَمْثُل الإطار المرجعي للخطاب المحافظ في القراءة الفقهية للدين، وعلى وجه الخصوص المنهج الذي أصبح يعرف بالفقه التقليدي. طبقاً لهذا الفقه، ينظر إلى الدين كأيديولوجيا شاملة لجميع مناحي الحياة. المهمّة الأساسية للدولة الإسلامية هي تطبيق أحكام الشريعة وضمان التزام المواطنين تعليماتها. وفي هذه الدولة، يتمتّع العلماء بدور قيادي لكونهم الناطقين باسم الدين والمفسّرين الموثوق بهم لنصوصه المرجعية.

في الختام، قد يكون من المفيد الإشارة إلى أن تطور الخطاب السياسي المحافظ في

فترة ما بعد الثورة الإسلامية جاء كردّ فعل لتحدّي التيار السياسي المنافس من جهة، وللدور الفعلي الذي تلعبه الدولة كأداة لعلمنة الدين، طبقاً لمفهوم ماكس فيبر. ولأنه ردّ فعل، تعاملت أيديولوجيا المحافظين مع التحديات النظرية من زاوية الدفاع عن استمرار التقاليد الدينية وليس ابتكار منهج جديد في فهم الدين. أدّى هذا الموقف عملياً إلى حصر العمل الفكري للمحافظين في إطار مجادلة الطروحات التي يقدّمها منافسوهم الحداثيون. هذا المسلك سيؤدي، على المدى القصير أو المتوسّط، إلى استنزاف المصادر النظرية لأيديولوجيا المحافظين، ذلك أن حصر العمل الفكري في مجادلة المنافسين سيؤدّي بالضرورة إلى ترسيخ القواعد النظرية لطروحات هؤلاء كمبادئ وقيم معيارية للفكر والممارسة السياسية على المستوى الوطني. وفي اعتقادي أن هذا الاحتمال هو أحد المفاتيح الرئيسة لفهم التطوّر المستقبلي للنقاش الدائر في الساحة الإيرانية حول الدين والدولة والتنمية السياسية.

الفصل الخامس

الأيديولوجيا السياسية للإصلاحيين

يعرض هذا الفصل العناصر الرئيسة لخطاب الإصلاحيين السياسي والأرضية الدينية التي يقوم عليها. ويبدأ بتقديم مختصر للمنظّرين الأكثر تأثيراً في هذا التيار، ثم يحلّل أسباب صعوده وعلاقته بخطاب الإصلاح الديني السابق لثورة ١٩٧٩م. كما يحدّد علاقة الخطاب الإصلاحي بالتفكير السياسي الحديث في العالم من خلال مناقشة عدد من مفاهيمه المحورية مثل الجمهورية، والشرعية السياسية، والديموقراطية. ويكشف تحليل المفهوم الإصلاحي للدين ودوره السياسي عن الفروق التي تميّزه عن البارادايم الديني التقليدي.

يشير صعود التيار الإصلاحي في السياسة الإيرانية إلى تنامي الميول الليبرالية في المجتمع خلال التسعينيات[١]. ونشير إلى عاملين رئيسين وراء هذا التطوّر: أولهما التحوّلات الاقتصادية ـ الاجتماعية خلال العقد الأول بعد الثورة، وثانيهما عودة الحياة إلى النشاط الفكري بعدما كان قد تراجع في تلك الحقبة. وقد ساعد كلا العاملين على ظهور ما يمكن وصفه بوعي جديد للذات، ولا سيما في وسط الجيل الجديد من الإيرانيين.

الخلفية الاجتماعية للتيار الإصلاحي

اعتبرت الثورة الإسلامية نفسها حركة للمستضعفين، أي الغالبية العظمى من المجتمع التي كانت محرومة ومهمّشة في ظلّ النظام البهلوي. وكان الهدف الأعظم لحكومة الثورة هو إعادة توزيع الموارد الوطنية وتنمية المناطق الأكثر حرماناً، ولا سيما الأرياف التي عاشت على الدوام على هامش الاهتمام الرسمي. وشهد عقد الثمانينيات

(١) لمزيد من المعلومات الميدانية حول تحوّل القيم في المجتمع الإيراني في أوائل التسعينيات، أنظر رفيع بور: توسعة وتضاد (تهران ١٩٩٨م).
أنظر أيضاً: عبدي وغودرزي: تحولات فرهنكي در ايران، (تهران ١٩٩٩م). وتعتمد كلتا الدراستين على بحوث ميدانية ومقابلات.

تنفيذ العديد من المشاريع التنموية على يد الحكومة والمنظّمات التي قامت في ظلّ الثورة، مثل جهاد البناء، وحركة محو الأمّية. وفي الحقيقة، كان التركيز على الأرياف، إضافة إلى مبرّراته الأيديولوجية، حاجة سياسية للنظام الجديد. فقد سعت الحكومة من خلاله إلى مضاعفة إنتاج الغذاء لمواجهة الحصار الاقتصادي الخارجي ونقص العملات الأجنبية، ولا سيما خلال الحرب مع العراق. وتضمّنت مشاريع التنمية الريفية بناء شبكة ضخمة من الطرق، وأنظمة الاتصال الهاتفي، والكهرباء، والمدارس. وتركت هذه المشاريع تأثيراً مباشراً في ثقافة المجتمع المحلّي، كما أسهمت في ربط الريف بمسارات الحراك السياسي والاقتصادي على المستوى الوطني بعد قرون من العزلة. ويحدد عبدي ثلاثة انعكاسات للتطوّر المذكور على المستوى السياسي: أولها ارتفاع مستوى التعليم في المجتمع ككلّ، كما يظهر في ارتفاع نسبة الطلاب في المراحل الوسطى والجامعية إلى مجموع الطلاب، إضافة إلى انخفاض النسبة الإجمالية للأمّيين. أما الثاني فهو تراجع تأثير رجال الدين في الجمهور العام لمصلحة الصحافة المستقلّة وغيرها من مصادر المعلومات الحديثة. ويتجلّى الانعكاس الثالث في تغيّر نمط المعيشة في المجتمعات الريفية التي انفتحت تدريجاً على الأنماط السائدة في المدينة[٢].

بين عامي ١٩٧٦م و١٩٩٦م، انخفضت نسبة الأمّية بين الإيرانيين البالغين ست سنوات وما فوق من ٥٢,٥٪ إلى ٢٠٪، وانخفضت هذه النسبة في الرّيف خصوصاً إلى ٣٠٪. كما انخفضت نسبة الأمّية بين النساء الريفيات من ٨٢٪ في العام ١٩٧٦م إلى ٣٨٪ في العام ١٩٩٢م. وكذلك انخفضت النسبة بين نساء المدن من ٣٦٪ إلى ١٨٪ في العام ١٩٩٦م. وارتفع عدد الطلبة في جميع المراحل من ٧,٢٥ ملايين في ١٩٧٩م إلى ١٩,٣٢ مليوناً في العام ١٩٩٦م، من بينهم ١,٢ مليون في الجامعات[٣].

(٢) عبدي، عباس: هسته نا مرئي انتخابات اخير، في رضائي وعبدي: انتخاب نو (تهران ١٩٩٩م) ص. ٩٧-١٠٢.

(٣) جمعت الأرقام من تقارير مركز الإحصاء الإيراني (www.sci.org.ir) والمجلس الأعلى للثورة الثقافية (www.iranculture.org) وعبدي: المصدر السابق.

ويركّز رضائي على التغيير في المراكز الوظيفية للقوى العاملة كواحد من مؤشّرات التحوّل الاجتماعي. فخلال الفترة نفسها، ارتفع عدد العاملين لحسابهم الخاص self-employed من ١٨٢,٣٠٠ إلى ٥٢٨,٠٠٠ عامل. ويؤخذ هذا المؤشّر في الاعتبار نظراً إلى أن تحوّل العامل من أجير إلى ربّ عمل يؤدّي غالباً إلى تغيير في رؤية العامل لمكانته ودوره، كما ينعكس على تطلعاته الحياتية والاجتماعية. يتعلّق المؤشّر الآخر بحصّة النساء في سوق العمل، فعلى الرغم من انخفاض نسبة العاملات من ١٦٪ إلى ١٤٪، ارتفعت نسبة النساء في الوظائف الإدارية المتوسّطة والعليا إلى ٣٨٪[٤].

وينظر جميع منظّري التنمية تقريباً إلى اتساع التعليم باعتباره المحرّك الأقوى للتغيير في النظام الاجتماعي، سواء في السلوكيّات، أو في رؤية الذات والعالم، أو في الوعي السياسي. في هذا المجال بالذات، يساعد التعليم على استنباط وعي للذات ينعكس مباشرة على شكل رغبة في المشاركة في الشأن العام. ويقدّم سلوك الناخبين في الانتخابات الرئاسية للعام ١٩٩٧م دليلاً قوياً على هذا المنحى، فالتصويت في الأرياف والأقاليم النائية اتخذ إلى حدّ كبير اتجاهاً مماثلاً لنظيره في المدن الرئيسة التي تعتبر في العادة أكثر تسيساً. ويرى بيران، أستاذ الاجتماع في جامعة طهران، أن الدور الاستثنائي للشباب في انتخابات العام ١٩٩٧م يكشف عن تحوّل هذا القطاع إلى مرجعيّة رئيسة في المجتمع الإيراني. ومع الأخذ في الاعتبار الميل المتزايد لدى سكّان الريف إلى احتذاء نمط المعيشة المديني، فقد أسهم العاملان، انتشار التعليم وتغيّر المكانة الوظيفية، في انتشار خطاب الحداثة وتمكين ممثّليه من الاستيلاء على قلوب الجمهور، على حساب ممثّلي التيار المتمسّك بالتقاليد[٥].

(٤) رضائي: نيمه برليوان، في عبدي ورضائي: المصدر السابق، ص. ١١٣ ـ ١١٥.

(٥) بيران، ب: سه سطح تحليل واقعه، في عبدي ورضائي: المصدر السابق، ص ٣٤.

دور المفكّرين

يرجع بروجردي صعود الخطاب الإصلاحي إلى ظهور جيل جديد من المفكّرين على الساحة الإيرانية[٦]. يشير مصطلح «المفكّر» إلى «الشخص الذي يحظى الفكر، والعلم، والفن، والثقافة، بأهميّة كبرى في حياته تتجاوز مجرّد الانشغال اليومي بمفرداتها إلى تشكيل خلفية تفكيره وفعله ومواقفه في المجال السياسي»[٧]. وتوسّع بعض منظّري التنمية السياسية في تحديد دائرة المنضوين تحت هذا التعريف لتشمل جميع أولئك الذين ينتمون، ثقافياً أو مهنياً، إلى العالم الحديث. ضمن هذه الرؤية، يعامل الموقف الاجتماعي للمفكّرين في مقابل موقف الشريحة الاجتماعية المحافظة على التقاليد. وضمن هذه الرؤية، ينسب شيلز صفة المفكّر إلى «جميع الأشخاص الذين يرتبط تقدّمهم الحياتي بالتعليم الحديث»[٨]. أما مصطلح «المفكّر الإسلامي» المتداول بكثافة عند التيار الإصلاحي الإيراني، فيشير إلى تلك الفئة من المفكّرين الذين يقيمون رؤيتهم العامة على أرضية القيم الإسلامية الكبرى. وبناءً على التجربة التاريخية، يضع علوي تبار هذه الفئة في موضع متوسّط بين الروحانيين التقليديين والمفكّرين العلمانيين. ويعتقد أن ثلاثة انشغالات أساسية تمثّل قاسماً مشتركاً بين أفرادها[٩]:

١ ـ تطوير تفسير عقلاني للدين والقيم الدينية.

٢ ـ نقد النظام الاجتماعي القائم، مؤسساته، وبنية علاقاته الداخلية، ومنظومات سلوكه المعيارية.

(٦) Boroujerdi, Mehrzad, "Can Islam be Secularized", in Esfandiari, Berton and Farhi (eds.), *Intellectual Change and the New Generation of Iranian Intellectuals,* (Washington, 2000), p. 13, e.edition retrieved on Jun., 2, 2004 from: http://faculty.maxwell.syr.edu/mborouje/Continuities.html.

(٧) Scruton, R., *A Dictionary of Political Thought* (London 19(6), p. 265.

(٨) Shils, E., "The Intellectuals in the Political Development of the New States", *World Politics,* vol. 12, no. 3. (Apr., 1960), 329 - 369, p. 332.

(٩) علوي تبار، علي رضا: روشنفكرى، دينداری، مردمسالاری، (تهران ٢٠٠٠)، ص. ٢٥ ـ ٢٦.

٣ ـ التركيز على قيم الحرّية، والمساواة، والتقدّم، كلوازم ضرورية للتنظيم الاجتماعي السليم.

وتعتبر فرزين وحدت صعود المفكّرين وخطابهم في إيران تجسيداً لما تصفه بانبعاث هويّة جيّدة (وعي جديد للذات) على أنقاض الهويّة الملتبسة التي طبعت الخطاب الإسلامي خلال الستينيات والسبعينيات الميلادية. وتشير في هذا الصدد إلى أن أعمال علي شريعتي، وآية الله الخميني، ومرتضى مُطهّري، تشترك في صدورها عن فهم ملتبس للذات والهويّة، أثمر رؤية سياسية غير حاسمة إزاء مفهوم المواطنة. وفي الوقت الذي لم ينكر أيّ من العلماء الثلاثة الذاتيّة الإنسانية، لم يتعاملوا معها كموجود مستقلّ قائم بنفسه، بل اعتبروها مشروطة بالحقيقة الإلهية كما يتجلّى في مفهومهم للمجتمع التوحيدي. وينظر الثلاثة إلى بناء هذا المجتمع باعتباره الهدف الأول والأهمّ للثورة الإسلامية. لكن مع زوال الالتباس، مال المحافظون إلى الموقف التقليدي، أي الذاتيّة الدينية التي تنطوي على إنكار لمفهوم المواطنة وما يترتّب عليه من حقوق سياسية. وفي المقابل، طوّر الخطاب الإصلاحي مفهومه الخاص للمواطنة في سياق يماثل المفهوم الحديث للذاتيّة الفردية وما تنطوي عليه من حقوق طبيعية أو دستورية[١٠].

طبقاً لبشيريه، الأستاذ في جامعة طهران، يكشف ذلك التطوّر عن تحوّل في الثقافة السياسية للمجتمع الإيراني. وهو تحوّل سيثمر في نهاية المطاف تبلور الفردانية كأساس للوعي بالذات. وهو يقول في هذا الصدد إن النخبة الحاكمة قد بذلت جهوداً ضخمة، منذ انتصار الثورة الإسلامية، لإعادة تشكيل الهوية الوطنية للإيرانيين على نحو ينسجم مع الأيديولوجيا السياسية الرسمية. وطبقاً لهذه الأيديولوجيا، فإن المواطن المثالي هو الشخص المستعدّ للتخلّي عن كلّ انتماءاته أو تهميشها لمصلحة الانتماء الذي تقترحه

(١٠) Vahdat, "Post-Revolutionary Islamic Discourses on Modernity in Iran: Expansion and Contraction of Human Subjcelivity", *International Journal of Middle East Studies.* vol. 35 - issue 4 (Nov. 2003), 599 - 631, pp. 3 - 602.

الأيديولوجيا الرسمية[11]. وجرى تصوير الهويّة الخاصة بالجمهورية الإسلامية باعتبارها مطلقة، وكاملة، ومتينة، وبديلاً ضرورياً من سائر الهويّات الأخرى، بما فيها تلك التي تشير إلى الانتماء للوطن أو للمجموعة الإثنية أو الثقافية[12]. وتتناغم هذه الجهود بطبيعة الحال مع الأرضية الأيديولوجية للنخبة التي ترى في الانتماء إلى الإسلام بديلاً أرقى من كلّ انتماء آخر. لكنّها تخدم، إضافة إلى هذا، أغراضاً سياسية مرحلية أبرزها توحيد الجمهور وراء النظام الجديد وسياساته. ومن هذا المنطلق، شهد العقد الأول من عمر الجمهورية الإسلامية جهوداً منظّمة لتصفية الساحة السياسية من كلّ كيان يرمز إلى هويّة بديلة أو يضخّ فيها زخماً وفاعليّة. جرى إضعافٌ أو تفكيك للأحزاب السياسية، والمنظمات المهنية، وجماعات المصالح والصحافة المستقلّة، وتمّ إخلاء الساحة للهويّة الرسمية كي تتبلور وتفرض نفسها على الجميع.

ابتداءً من أوائل التسعينيات، أثمرت التحوّلات الاجتماعية على الصعيد المحلّي وتغيُّر المناخ السياسي في العالم، إطلاق حراك معاكساً أدّى فعلياً إلى إعادة التوازن بين مكوّنات الوعي بالذات وبالتالي الهويّة. وفي هذا السياق، تراجع دور المكوّن الأيديولوجي للهويّة الوطنية بينما تصاعد دور الفردانية بالمفهوم الليبرالي[13]. ونشير خصوصاً إلى بروز الخلافات في داخل النخبة الحاكمة، ما أثّر سلباً في صدقيّة الأيديولوجيا الرسمية، إضافة إلى انبعاث المشاعر المحلّية والإثنية التي أعادت الحيوية إلى الهويّات المهمّشة. وكشفت المشكلات الاقتصادية التي ازدادت حدّة في نهاية الثمانينيات عن فشل تلك الأيديولوجيا في توفير الازدهار والسعادة اللذين علّق عليهما الجمهور كثيراً من الآمال، وعزّزت الشعور بين الأفراد بالحاجة إلى الاهتمام بأنفسهم ومشكلاتهم وعدم انتظار مبادرات الدولة. ومن هذه الزاوية، إن الميل إلى الفردانية،

(١١) بشيريه، حسين: **زوال هويت سياسي**، إيران، ١٦ أيار / مايو ٢٠٠٤م.

(١٢) On the state policy to restructure the national identity through education, see Shorish, M., *The Islamic Revolution and Education in Iran, Comparative Education Review,* (Fef., 1988) pp. 58 - 75 retrieved (**Jun.**, (2003) from: www.ed.uiuc.edu/EPS/people/Shorish-Islamic-Ed.html.

(١٣) بشيريه، المصدر السابق.

وبصورة عامة الميل إلى الأخذ بالأفكار التي تنتمي إلى الديموقراطية الليبرالية، لم يعد ظاهرةً محصورة بالنخبة الثقافية، بل أصبح في الغالب ميلاً عاماً تشترك فيه الشرائح الاجتماعية جميعها، ولا سيما تلك التي شعرت في وقت ما بأنها مهمّشة أو معزولة في ظلّ الباراديم الثوري[١٤]. ولعلّه يمكن القول إن التغيّر في قلوب الناس وعقولهم هو الذي وفّر الأرضية الملائمة لاستقبال أصوات المفكّرين والنخبة الثقافية وتحويلها إلى خطاب يحظى بصدقيّة وقابليّة للتأثير. وما يدعم هذا الاحتمال هو حقيقة أن الفوز الساحق للمرشّح الإصلاحي محمد خاتمي في انتخابات ١٩٩٧م، قد فاجأ زعماء التيار الإصلاحي بدرجة لا تقلّ عن مفاجأته لمنافسيهم المحافظين[١٥]. وتشير هذه الحادثة إلى أن استعداد الجمهور للتغيير كان أبعد مما تصوّرته تلك النخبة.

قبيل الثورة الإسلامية، كان لواء الإصلاح الديني مرفوعاً من قبل مجموعة المفكّرين الذين أسسوا «نهضت أزادي إيران» (حركة تحرير إيران)، ومن بينهم، على وجه الخصوص، آية الله محمود طالقاني، ومهدي بازركَان، ويد الله سحابي، الذين تدرّجوا في العمل السياسي من خلال الجبهة الوطنية بزعامة رئيس الوزراء السابق محمد مصدّق. ومنذ بداياته، اهتمّ هذا التيار بمصالحة الإسلام مع الحداثة. ويظهر أن دافعه الأول كان الدفاع عن الإسلام مقابل الصعود المتعاظم للنزعات العلمانية التي انطلقت من رحم السياسات التحديثية للنظام البهلوي. ولهذا فقد اهتمّ أولئك المفكّرون بتمييز أنفسهم عن المؤسسة الدينية التقليدية، في لغة الخطاب وفي الشريحة الاجتماعية التي يتوجّه إليها[١٦]. ويرجع هذا التوجّه إلى تقاعس المؤسسة الدينية عن تقديم بديل عن خطاب الحداثة العلمانية واستغراقها في نمط الحياة التقليدي، الأمر الذي أدّى إلى انفصال الجيل الجديد من الشباب الإيراني عنها وعن أطرها الاجتماعية. وبلغ خطاب

(١٤) جلايي بور، حميد: **دولت بنهان** (تهران ٢٠٠٠)، ص ٢٩٥.

(١٥) Ansari, Ali, *Iran, Islam and Democracy,* (London, 2000), p. 112.

(١٦) Arjomand, S., *The Turban for Crown,* (New York 1988), p. 92.

الإصلاح الديني ذروته مع علي شريعتي الذي كرّس حياته لإعادة تفسير التاريخ والفكر والتقاليد الشيعية على نحو يتعارض مباشرة مع البارادايم الخاص بالمؤسسة الدينية التقليدية. ولهذا السبب، اتّخذ ذلك الخطاب سمة معارضة لرجال الدين(١٧). خلال الستينيات والسبعينيات، كان تأثير خطاب الإصلاح الديني محصوراً إلى حدّ كبير في الطبقة الوسطى المدينية، ولا سيما طلبة الجامعات. وقد أشرنا في الفصل الثاني إلى أن الغالبية من مؤيّدي آية الله الخميني في السنوات السابقة لقيام الثورة، كانت تتكوّن من المتعلّمين في المدارس الحديثة والروحانيين الشباب الذين يشتركون معاً في التوجّهات الحداثية، ولا سيما الميول اليسارية.

تعرّض هذا التيار للتهميش في أواخر الثمانينيات، لكنّه عاد إلى الساحة بخطاب سياسي جديد يتعارض بشدّة مع الأيديولوجيا الشمولية الحاكمة، واعتمد في عودته على الصحافة في المقام الأول. كان القاسم المشترك بين الدوريّات الإصلاحية الأربع التي صدرت بين أيار / مايو ١٩٩٠م وتشرين الأول / أكتوبر ١٩٩١م هو نقد الأيديولوجيا المهيمنة، ولا سيما الفقه التقليدي. وقد جرى حظر الدوريّات الأربع جميعاً بواسطة المحاكم التي يسيطر عليها المحافظون المتشدّدون(١٨). لكن تلك الدوريّات نجحت خلال حياتها القصيرة نسبياً في الكشف عن التنوّع الكبير للآراء والطروحات السياسية في المجتمع الإيراني، خلافاً للصورة التي كانت تروّجها النخبة الحاكمة، والتي تصوّر المجتمع الإيراني كلّه موحّداً ومتماسكاً وراء الأيديولوجيا الرسمية ومنظّريها والقائمين عليها. كان لمجلة «كيان» الشهرية وصحيفة «سلام» اليومية قصب الريادة في طرح الخطاب السياسي الإصلاحي الجديد، وشكّلت الثانية منبراً سياسياً للتيار الآخذ في

(١٧) Akhavi, S., *Religion and Politics in Contemporary Iran* (Albany, 1980), p. 143.

(١٨) صدرت بيان كمجلة شهرية على يد علي أكبر محتشمي في أيار / مايو ١٩٩٠م وحجبت في شباط / فبراير ١٩٩٢م. ثم أعيد إصدارها كجريدة يومية قبل أن تحظر نهائياً في حزيران / يونيو ٢٠٠٠م. أما مجلة جهان اسلام فقد نشرها هادي خامنئي في العام ١٩٩٤م. ونشر صحيفة سلام اليومية علي موسوي خوئينيها بين شباط / فبراير ١٩٩١م وتموز / يوليو ١٩٩٩م. أما كيان، المجلة الثقافية الشهرية، فقد أغلقت في كانون الثاني / يناير ٢٠٠١م.

التشكّل، بينما كانت الأولى صوته الفكري والثقافي. صدرت «كيان» في تشرين الأول / أكتوبر ١٩٩١م على يد مجموعة من المفكّرين الشباب الذين كانوا قد فصلوا قبل أشهر قليلة من مجلة كيهان فرهنكَي الحكومية. ومثّلت «كيان» في تلك المرحلة نقطة ارتباط وحوار بين المفكّرين المعارضين للتيار المحافظ. تشكّلت في إطارها «حلقة كيان»، وهي منتدى أسبوعي للكتّاب والنخبة الثقافية، جمع في بعض الأوقات نحو ١٠٧ من الباحثين والأكاديميين والمهنيين والكتّاب والناشطين السياسيين الذين ينتمون إلى الشرائح الاجتماعية المختلفة. ووفّرت تلك الحلقة للمطبوعات والمجموعات السياسية الإصلاحية التي ظهرت في عقد التسعينيات عدداً معتبراً من الكتّاب والحركيين، إضافة إلى الكثير من الأفكار الجديدة[١٩]. وهذا ما قد يفسّر السبب الذي لأجله اعتبر عدد من المحلّلين مجلة «كيان» واحداً من الشواهد البارزة في تاريخ الصحافة الثقافية الإيرانية[٢٠].

إضافة إلى الدور الذي لعبته مجلة «كيان»، يشير جلايي پور إلى عاملين آخرين أسهما في تطوير الخطاب الإصلاحي: مركز الدراسات الاستراتيجية التابع لرئاسة الجمهورية، ومجموعة الطلبة التي ابتعثتها حكومة رفسنجاني لتلقّي الدراسات العليا في الجامعات الغربية. وضمّت هذه المجموعة ٢٥٠٠ طالب، أرسلوا في إطار مبادرة حكومية لتجديد الحياة الأكاديمية وتنشيطها في الجامعات الإيرانية، ودعم جهاز الدولة بالكوادر الإدارية والباحثين المتخصّصين[٢١].

الشخصيات الفاعلة والمحاور الرئيسية للخطاب الإصلاحي

يضمّ التيار الإصلاحي بين صفوفه عدداً كبيراً نسبياً من المفكّرين والكتّاب

(١٩) لبعض التفاصيل حول حلقة كيان، أنظر قوجاني، محمد: بدر خونده وجبهاي جوان، (تهران ٢٠٠٠م)، ص.ص ٧٢ ـ ٧٩.

(٢٠) حيدري، محمد: مطبوعات سياسي از ٥٧ تا ٨٠، إيران (٢٧ أيار / مايو ٢٠٠٢م).

(٢١) جلايي بور، حميد: بس از دوم خرداد، (تهران ١٩٩٩م)، ص ٢٩٢.

المحترفين، كما ينفتح على شريحة عريضة من النخبة الثقافية والأكاديمية في البلاد. وتظهر على مطبوعات التيار أسماء لسياسيين ومفكّرين ينتمون إلى أيديولوجيّات مختلفة، من اليسار واليمين الجديد والقوميين العلمانيين إلى الليبراليين والإسلاميين، بخلاف التيار المحافظ الذي يمتاز بالانغلاق نسبياً على المفكّرين من خارج إطاره الخاص.

سوف أقدِّم هنا أربعة مفكّرين يتمتّعون بنفوذ استثنائي وسط التيار الإصلاحي، ويمثّل كلّ منهم توجّهاً خاصّاً ضمن التيار: عبد الكريم سروش وهو شخصية أكاديمية، ومحمد خاتمي وهو رجل دين، وسعيد حجاريان الناشط السياسي والحركي. وفي صفحات لاحقة من الفصل، سوف أقدّم محمد مجتهد شبستري وهو فقيه وناقد بارز للمدرسة الفقهية التقليدية. ويشترك المفكّرون الأربعة في تبنّيهم للقيم الكبرى في الحركة الإصلاحية، لكن تتنوّع همومهم واهتماماتهم، كما تتنوّع الشريحة الاجتماعية التي يتوجّه إليها كلّ منهم. يركّز سروش مثلاً على قيمة العدالة ويعتبرها أسمى القيم وجوهر الأخلاق الإنسانية. وقد خصّص كتابه «أخلاق خدايان» (أخلاق الآلهة) لبيان كيفيّة ارتباط جميع الأخلاقيات الأساسية والقيم التي يعنى بها الإنسان بقيمة العدالة[٢٢]. أما خاتمي فيركّز اهتمامه على الوسائل العملية لاحتواء الديكتاتورية، ويشدّد خصوصاً على مفاهيم الشفافيّة، والمحاسبة، وحاكميّة القانون، والإطارات الدستورية للعمل السياسي. أما حجاريان فهو مهتمّ بتحديث النظام السياسي، ويركّز في معالجاته على مفاهيم مثل العقلانية، والتمثيل السياسي للشرائح الاجتماعية المختلفة، وتقسيم العمل، غيرها. يؤمن كلّ من خاتمي وحجاريان بأن نظام الجمهورية الإسلامية ينطوي على إمكانات للتحوّل الديموقراطي، ولهذا فهما يركّزان على ديناميّات التنمية السياسية من داخل النظام ومؤسساته. في المقابل، يطرح سروش رؤية تتجاوز الوضع القائم مشيراً بين حين وآخر إلى أن هذا الوضع انتقالي، وأن وراءه ما هو أرقى منه وأقرب إلى روح الدين.

(٢٢) سروش، عبد الكريم: **أخلاق خدايان**، تهران، ٢٠٠١م.

بكلمة موجزة، يسعى سروش إلى تأسيس خطاب ديموقراطي خارج المعادلات السياسية السائدة، بينما يميل الآخران إلى التركيز على التطوّر الديموقراطي داخل النظام الإسلامي نفسه.

وُلد عبد الكريم سروش، واسمه الحقيقي حسين حاج فرج دباغ، في العام ١٩٤٥م. درس الكيمياء في طهران ولندن التي شهدت تحوّل اهتماماته نحو دراسة الفلسفة في أواخر السبعينيات. بعد انتصار الثورة الإسلامية، عمل أستاذاً للفلسفة في جامعة طهران، وأصبح عضواً في مجلس الثورة الثقافية الذي كلّفه الخميني أسلمة الجامعات الإيرانية، حتى العام ١٩٩٥م حين قرّر التفرّغ للبحث العلمي وإلقاء المحاضرات. ومنذ بداية مشواره ككاتب ومحاضر، نجح سروش في جلب الانتباه لطروحاته المثيرة للجدل. وبلغ هذا الجدل ذروته بعدما نشر سلسلة مقالات حول نسبيّة علوم الدين، مثل مقاله الشهير «قبض وبسط تئوريك شريعت» الذي حاول من خلاله طرح نظرية جديدة عن الثبات والتغيّر في التشريع، تتجاوز إلى حدود بعيدة النظرية السائدة في مجامع العلم الديني. ومثلت هذه المقالة نقلة في اهتمامات سروش من نقد الماركسيّة والتقاليد الدينية بشكل عام إلى نقد الفقه التقليدي الموروث والثقافة السائدة في مجامع العلم الديني «الحوزة العلمية» بشكل خاص[٢٣]. وضع سروش في هذه المقالة تفسيراً لتطوّر المعرفة الدينية، يركّز على دور الظروف الموضوعية في تشكيل مفهوم النص الديني وتطبيقاته. ويجادل سروش في هذه النظرية بأن فهم النصّ يتوقّف على الوسائل العلمية للفهم. ولهذا فهو يخضع للقواعد الجارية عينها في سائر حقول العلم؛ فهو بشري، ووضعي، ومتغيّر، ولا يتمتّع بأيّة فوقيّة على غيره من العلوم، فضلاً عن دعوى تميّزه بالقداسة، أو عصمته من النقد. طبقاً لهذه الرؤية، فإن فهم الإنسان للنص وإعادة إنتاج مضمونه من خلال سلوكه

(٢٣) نشرت مقالة «قبض وبسط» للمرّة الأولى في نيسان / إبريل ١٩٨٨م، في كيهان فرهنكَي، وهي مجلة فكرية معتبرة، إصلاحية الاتجاه. ثم أعيد نشرها موسّعة مع المناقشات التي دارت حولها وردود المؤلّف في السنة التالية في كتاب يحمل الاسم نفسه، وأعيد طبعه مرّات عدّة. ونشر أخيراً باللغة العربية تحت عنوان **القبض والبسط في الشريعة الإسلامية**، ترجمة دلال عباس، دار الجديد، بيروت ٢٠٠٢م.

اليومي، يخضعان لعوامل موضوعية تتعلّق بالشخص والبيئة المحيطة، فلا بدّ أن يكون الفهم الناتج شخصياً، نسبياً، متحوّلاً، وليس عامّاً أو معيارياً أو ثابتاً على مرّ الأزمان واختلاف الظروف. وما يطرحه العلماء باعتباره ديناً وتعبيراً عن مراد الخالق، ليس في حقيقة الأمر سوى فهمهم الخاص للدين ومراد الخالق[٢٤]. ويظهر في ثنايا طروحات سروش ومنهجه تأثّر عميق بنظرية المعرفة التي طوّرها كارل بوبر، الفيلسوف البريطاني النمساوي المولد[٢٥]. وكثيراً ما استعمل سروش المفاهيم المتداولة في أعمال بوبر، مثل اعتبار العلم احتمالاً propability والقابلية للتفنيد falsifiability كمعيار لتمييز العلم من شبه العلم pseudo-science. أما الهدف الرئيس الذي ركّز سروش على بلوغه فهو تفنيد دعوى السلطة المستندة إلى العلم المطلق، والقداسة، والكمال الإنساني، باعتبارها تقود جميعاً إلى الاستبداد المغطّى بعباءة العلم أو الدين[٢٦]. هذه الفكرة ليست بعيدة أيضاً عن أفكار بوبر، كما يظهر في نقد الأخير لفلسفة أفلاطون ودعواته المثالية وربطه السلطة بالعلم والكمال. إضافة إلى «قبض وبسط»، نشر سروش عدداً من الكتب والمقالات التي كان معظمها مثيراً للجدل[٢٧].

بخلاف سروش الذي حظي بشهرة عالمية، لم يعرف سعيد حجاريان كثيراً خارج حدود إيران. لكن ذلك لا يقلّل من دوره المحوري في الحركة الإصلاحية التي يعتبر أبرز منظّريها الاستراتيجيين[٢٨]. وبينما اهتمّ سروش بالمكّون الديني للاجتماع السياسي، ركّز حجاريان جلّ همّه على عملية التغيير السياسي - الاجتماعي بعد الثورة الإسلامية، دينامياتها وكيفية تأثيرها في منظومات الثقافة، السلوكيات، الأدوار والمؤسسات في

(٢٤) سروش: **قبض وبسط تئوريك شريعت**، ط ٨، (تهران ٢٠٠٣م)، ص ١٨١.

(٢٥) Vahdat, Farzin, *God and Juggernaut*, (New York, 2002), p. 203.

(٢٦) سروش: بسط تجربه نبوى، (تهران ١٩٩٩م)، ص ٢٧٦.

(٢٧) أنظر قائمة كاملة بكتب عبد الكريم سروش على موقعه الإلكتروني الذي يضمّ أيضاً أعمالاً أخرى له وتعليقات على أفكاره. www.drsoroush.com.

(٢٨) Ansari, Ali, "Continuous Regime Change from Within", in Lennon, A., and Eiss, C., *Reshaping Rogue States*, (Cambridge, 2004), p. 274.

الدولة والمجتمع. وتبعاً لتراث ماكس فيبر، اعتبر حجاريان قيام الدولة الدينية خطوة أولى نحو علمنة منظومات العمل التي كانت تعتبر حتى ذلك الوقت دينية أو مشتقّة من الدين. وُلد حجاريان في العام ١٩٥٣م وعمل بعد الثورة في جهاز الاستخبارات ثم مساعداً لوزيرها. وكان بين قليل من المحلّلين الذين تنبّأوا بتحوّل سلوك الناخبين في أوائل التسعينيات كنتيجة لتغيّر البنية الاجتماعية، والحرب مع العراق، وغياب الخميني عن مسرح السياسة الإيرانية. ولعب دوراً محورياً في إعادة تنظيم مجموعات اليسار الديني وتوجيهها وتحويلها إلى قوّة حاسمة في عمليّة الإصلاح السياسي[٢٩]. واعتمد حجاريان في التبشير بآرائه على مقالات مطوّلة جميلة الصياغة. والحقيقة أن كتبه جميعها هي مجموعات لمحاضرات أو مقالات نشرت أولاً في الصحافة المحلية. وقد منحته كتابته الأنيقة وأفكاره المثيرة جمهوراً كبيراً من القرّاء، وكانت صحيفته «صبح أمروز» الأكثر توزيعاً بين سائر الصحف الإيرانية قبل أن يحظرها القضاء في نيسان / إبريل ٢٠٠٠م[٣٠]. وأكثر كتبه إثارة للجدل هو «از شاهد قدسى تا شاهد بازارى» (من الشاهد المقدس إلى الشاهد العرفي) الذي يعالج مسار تحوّل المنظومات الدينية إلى عرفية (أو علمانية) بتأثير اندماجها في جهاز الدولة. في كتابه الآخر «جمهوريت: افسون زدايي از قدرت» (الجمهورية: تحرير السلطة من الأسطورة)، يعالج حجاريان مفهوم الجمهورية كأرضية لحاكميّة الشعب وكيفيّة تجسيده في مؤسسات الدولة والعلاقة بينها وبين المجتمع.

اشتهر محمد خاتمي، الرئيس السابق للجمهورية الإسلامية، بشخصيته الكاريزمية وأخلاقياته المثيرة للإعجاب. وُلد خاتمي في العام ١٩٤٣م في مدينة أردكان في محافظة

(٢٩) Compare with Abedin, who argues that the common characteristic among reformist figures has been their previous career in the intelligence sevice. Abedin, Mahan, "The Origins of Iran's Reformist Elite", *Midle East Intelligence Bulletin*, vol. 5, no. 4, (April 2003), www.meib.org/articles/0304-iran.htm.

(٣٠) محمودي، ف: مفر جديد، همشهري (٨ آب / أغسطس ٢٠٠٢م).

يزد وسط إيران. وانتخب نائباً عن المدينة في أول برلمان بعد الثورة، ثم عمل رئيساً لتحرير صحيفة «كيهان» اليومية، ثم وزيراً للثقافة ورئيساً للمكتبة الوطنية. وقد أكسبته اهتماماته الأدبية والفلسفية مكانة عالية بين النخبة الفكرية. اهتمّ خاتمي خصوصاً بالمبرّرات الدينية والثقافية للاستبداد. ولعلّ القهر الذي تعرّض له على يد المحافظين خلال حياته السياسية كان أحد الدوافع القوية وراء اهتمامه الشديد بالبحث في العلاقة بين الدين والسلطة. ويقدّم كتابه «آيين وانديشه در دام خودكامگي» (الدين والفكر في قبضة الاستبداد) معالجة مفصّلة لمسار تطوّر الفكر السياسي الإسلامي، ويشدّد على العلاقة بين اتجاهات هذا التطوّر والظرف الموضوعي الذي جرت خلاله، لا سيما الحكم الاستبدادي الذي كان الطابع العام للدولة الإسلامية خلال معظم عصورها. ويستهدف الكتاب الإجابة عن السؤال: لماذا افتقر التراث الإسلامي إلى الإطار المفهومي الضروري لاستيعاب خطاب ديموقراطي وتطويره؟

ثمّة مفكّرون آخرون تركوا بصماتهم على الخطاب الإصلاحي مثل محسن كديور[٣١]، وعلي رضا علوي تبار، وأكبر كَنجي، وحسين بشيريه الذي تحظى تحليلاته الاجتماعية باهتمام خاص بين الإصلاحيين على الرغم من خلفيّته العلمانية.

يدعو الإصلاحيون إلى نموذج للحكم يقارب إلى حدّ كبير النموذج الليبرالي، ويعتبر الدولة تعاقدية ممثّلة للمصالح المتنوّعة لمواطنيها وليست ممثّلة للسماء. ويعي الإصلاحيون تماماً أن مفهوماً كهذا لا يسهل تأسيسه على أرضية النموذج الديني الموروث كما يقول شبستري:

«قدّم دستور الجمهورية الإسلامية للفكر الديني عدداً من المفاهيم الجديدة، من بينها: حقوق الشعب، سيادة الأمّة (...) الحريات العامة، الفصل بين السلطات، إلخ. كما أن

(٣١) لمقارنة معمّقة بين آراء سروش، وشبستري، وكديور، وأهميتها ضمن النقاشات الراهنة في إيران، أنظر:
Sadri, M. "Sacral Defense of Secularism: The Political Theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar", in *Interntional Journal of Politics, Culture and Society,* vol. 15, no. 2, (Winter 2001), pp. 257 - 270.

مفهوم الشعب هو الآخر حديث الظهور في الثقافة الإسلامية ولا توجد له سوابق في التراث (...). إن تأييد الفقهاء لهذه المفاهيم يمثّل مبادرة غير مسبوقة في التراث الديني. وما دمنا لا نجد شكلاً محدّداً للحكومة في القرآن أو السُنَّة النبوية، فإن الباب مفتوح في حقيقة الأمر للمسلمين كي يُدمجوا مثل هذه المفاهيم في ثقافتهم الاجتماعية وفي نظامهم السياسي»[٣٢].

ويجادل الإصلاحيون في أن الفقه ليس الإطار المناسب لمناقشة قضايا السلطة والدولة[٣٣]. ومن الأفضل، كما يرى كَنجي، معالجة هذه المسألة في إطار الفلسفة السياسية حيث تعالج المفاهيم ومنظومات العمل على أسس عقلانية وبالرجوع إلى العرف العام[٣٤]. سوف أناقش المفهوم الإصلاحي للدين ودوره السياسي في نهاية هذا الفصل، أما الصفحات التالية فسوف أعرض فيها بعض أبرز عناصر الأيديولوجيا السياسية لهذا التيار، ولا سيما مفاهيم الجمهورية، والشرعية، والديموقراطية.

الجمهورية: مسألة الحاكميّة

إن جوهر مفهوم «الجمهورية» هو انبثاق السلطة من إرادة الشعب أو رضا الجمهور. ولهذا فهي «قد لا تنحصر بالضرورة في شكل معيّن، لكن من الطبيعي أن تتلازم عضوياً مع الشكل التمثيلي»[٣٥]. وينقل إلسون تعريفاً لكاتب أميركي من القرن التاسع العاشر ينصّ على أن الجمهورية هي نظام الحكم «الذي تفوّض فيه السلطة العليا من جانب الشعب إلى مجالس تتكوّن من أعضاء يختارون لمدّة محدّدة»[٣٦]. وفي الماضي السحيق، أشار أفلاطون إلى أن الجمهورية المثلى هي تلك التي تتألّف من ثلاث مجموعات تناظر ثلاثة مكوّنات للنفس الإنسانية: الشهوة، والروح، والعقل (أو المعرفة). وتناظر الشهوة في النفس الإنسانية

(٣٢) شبستري، محمد: نقدى بر قراءت رسمى از دين، تهران ٢٠٠٠م، ص ١٨٦.
(٣٣) شبستري، المصدر السابق، ص ١٩٢.
(٣٤) كَنجى، اكبر: تلقي فاشستى از دين وحكومت، (تهران ١٩٩٩م)، ص ٣٤.
(٣٥) Coker, Francis, *Readings in Political Philosophy*, (New York, 1938), p. 684.
(٣٦) Elson, Ruth M., *Guardians of Tradition: American Schoolbooks of the Nineteenth Century*, (Lincoln, NE, 1964), p. 286.

مجال المصالح الخاصة في المجتمع ، ولهذا فهي تتمثّل سياسياً في الطبقة التجارية. أما الروح فتناظر مجال المصالح العامة وتتمثّل سياسياً في الجهاز الإداري للدولة والقوات المسلّحة. وتناظر المعرفة السلطة وتتمثّل في المشرّعين والملك ـ الفيلسوف. بالمقارنة، يركّز أرسطو على توزيع السلطة؛ فهي إما محتكرة في أيدي أقلّية، أو موزعة بين الأكثرية. من الناحية التاريخية، يكمن المائز الأبرز بين الجمهورية والملكية في الأرضية التي يقوم عليها حقّ الحكومة في الأمر والنهي: أهو رضا الجمهور بها أم اضطراره إلى طاعتها[٣٧]؟ على أيّ حال، إن تمثيل الدولة للمجتمع (أو ما يمكن تقريبه إلى حكم الأكثرية) هو المعيار الأكثر انتشاراً للحكم الجمهوري في الوقت الحاضر. ويرجع جانب مهمّ من هذا المفهوم إلى الأدبيات السياسية التي تطوّرت خلال الثورتين الفرنسية والأميركية. ويربط جيمس ماديسون، المنظّر والسياسي الأميركي، مبدأ الجمهورية بفوقيّة المجتمع على الدولة، وتمثيل الحكّام للإرادة الشعبية ، وحقّ الشعب في محاسبتهم. ويدعو إلى الاهتمام بالوسائل المؤسسية التي تضمن تمثيلاً عادلاً لمختلف الشرائح والمصالح الاجتماعية في الدولة، كالانتخابات العامة لممثّلي الشعب ، والفصل بين السلطات الذي يستهدف الحيلولة دون ميل إحداها إلى الاستبداد[٣٨].

ويمثّل مبدأ الجمهورية عنصراً محورياً في الخطاب الإصلاحي، وهو في الوقت عينه مورد جدل واسع في السياسة الإيرانية، يتناول خصوصاً سلامة اعتبار النظام الإسلامي جمهورياً بالمعنى المشار إليه في الفقرة السابقة، ولا سيما قيامه على مبدأ سيادة الشعب وكونه المصدر الوحيد أو الأصلي للسلطة في نظام ديني. فأولئك الذين يفترضون أن السيادة والحاكمية هما حقّ خاص لله سبحانه، يميلون بطبيعة الحال إلى فكرة حكم الأقلّية، وبصورة محدّدة النخبة الدينية التي تتمتّع بمعرفة الشريعة الإلهية. بينما يدعو مؤيّدو فكرة حاكميّة الشعب إلى نظام سياسي مفتوح وقائم على المشاركة الشعبية.

كما **أ**شرنا في الفصل الرابع ، لم يكن من السهل على كبار الروحانيين المحافظين قبول

(٣٧) Scruton, Op. Cit., p. 476.

(٣٨) Held, David, *Models of Democracy,* (Cambridge 1997), pp. 90 - 93.

مبدأ الجمهورية على علاّته، نظراً إلى تردّدهم في قبول فكرة السيادة الشعبية. ويتماثل هذا التردّد مع الاتجاه العام في التيار الإسلامي خارج إيران الذي يرفض أحياناً ويشكك أحياناً أخرى في سلامة مفهوم سيادة الشعب من الناحية الدينية، ويراه متعارضاً مع مبدأ حاكميّة الله(٣٩). وتوصّل بعض الفقهاء في السنوات الأخيرة إلى التميّيز بين معنيين للحاكميّة: يتناول المعنى الأول تشريع القوانين والأحكام الملزمة لعامة الناس، ويتناول الثاني تنفيذ هذه القوانين. وبناءً على هذا التقسيم، أقرّ أولئك الفقهاء بحقّ الجمهور في اختيار من ينوب عنه في وضع قواعد العمل والقوانين وتنفيذها لكن من دون أن يشمل هذا الحقّ التشريع. ويركّز الإصلاحيون في المقابل على مفهوم التمثيل كجوهر للسلطة، ويشدّدون على تمايز النظام الجمهوري بعدد من المعايير والقيم الأساسية، من بينها:

* هو عقد اجتماعي يقوم على حقوق وواجبات متبادلة، ويكون الحكّام فيه مسؤولين أمام الشعب.

* ينحصر عمل الدولة في المجال العام، حيث المصالح مشتركة بين جميع أفراد الشعب، وحيث تكون إرادة الأمّة هي مصدر السلطة، والمصلحة العامة هي الهدف الأسمى الذي تسعى إليه الدولة.

* أعضاء المجتمع السياسي متساوون، والمواطنة هي الأساس الذي تقوم عليه العلاقة بين المجتمع والدولة. لجميع المواطنين الحقّ في المشاركة في صنع القرارات المتعلّقة بمستقبلهم والطريقة المناسبة للحكم وإدارة المصالح والموارد العامة. وتتشكّل السيادة الوطنية من مجموع الحقوق الفردية(٤٠).

(٣٩) يبدو أن معظم الجدل المعاصر في السياسة الإسلامية حول التعارض بين حاكميّة الله وسيادة الشعب يرجع إلى الصياغات التي اقترحها السياسي والمفكّر الهندي أبو الأعلى المودودي في منتصف القرن العشرين. أنظر في هذا الصدد:
Mawdudi, A., "Political Theory of Islam", in J. Donohue and J., Esposito, *Islam in Transition,* (New York, (1982) 252 - 260, p. 258.

وحصلت الفكرة على رواج أكبر، ولا سيما بين الحركيين الإسلاميين، بعدما أعاد طرحها المفكّر المصري سيد قطب. أنظر في هذا الصدد: سيد قطب: **معالم في الطريق**، ص ٦٢.

(٤٠) حجاريان، سعيد: **جمهوريت: افسون زدايي از قدرت**، تهران ٢٠٠٠م، ص ٧٥٤.

ويجادل الإصلاحيون في أن النظام الذي أقامته الثورة الإسلامية هو عقد اجتماعي شرعي، قام على أرضية القيم الدينية، وصيغ في إطار دستور الجمهورية الإسلامية للعام ١٩٨٠م، والذي صوّتت عليه الغالبية الساحقة من المواطنين. وتنطوي العقود الشرعية على إلزام متبادل للمتعاقدين، قائم على تساويهم في الحقوق، وتراضيهم المسبق بالتعاقد، وتوافقهم الصريح على موضوع العقد[٤١]. ويشدّد حجاريان كثيراً على المادة ٥٦ من الدستور التي تشير ضمنياً إلى أن الحاكميّة المفترضة لله قد أودعت، من الناحية الفعلية، في الأمّة:

«الحاكميّة المطلقة على الكون والإنسان لله، وهو الذي جعل الإنسان حاكماً على مصيره. ولا يمكن أحداً أن يسلب هذا الحقّ الإلهي من الإنسان ولا أن يجيّره لمصلحة فرد أو مجموعة معيّنة. وللأمّة أن تضع هذا الحقّ الممنوح من قبل الله موضع التنفيذ بالطرق المقرّرة في البنود التالية من هذا الدستور».

وقد مال إلى هذه الفكرة أيضاً آية الله منتظري الذي رأس مجلس الخبراء الذي وضع دستور الجمهورية الإسلامية[٤٢].

الشرعية السياسية

رغم أن دستور الجمهورية الإسلامية يعتبر الإرادة الشعبية مصدراً رئيساً للسلطة، ورغم أن الدستور نفسه قد اعتمد في استفتاء عام، كانت قيادة النظام في مرحلة ما بعد الثورة ذات مضمون كاريزمي إلى حدّ كبير واستمرّت على هذا النحو حتى وفاة آية الله الخميني في العام ١٩٨٩م[٤٣]. يمكن لأيّ نظام سياسي أن يؤمّن مستوى مقبولاً من الشرعية السياسية باستثمار الشخصية الكاريزمية لقيادته، لكن هذا الاعتبار ليس قابلاً

(٤١) حجاريان: المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٤٢) منتظري، حسين علي: **نظام الحكم في الإسلام**، قم ٢٠٠٤م، القسم الخامس، الفصل الثالث.

ن.إ. روجع في ٢٠ تموز / يوليو ٢٠٠٤م: www.montazeri.ws/Farsi/Nezam/html/0006.htm0017.

(٤٣) بشيريه، حسين: **جامعه مدنى وتوسعه سياسى در ايران**، تهران ١٩٩٩م، ص ١٠٣.

للإطلاق في كلّ الأحوال، فللكاريزما، مثل سائر مصادر الشرعية الأخرى، حدود للفاعليّة لا تنفع وراءها. ولعلّ أبرز تلك الحدود هو الارتباط العضوي للكاريزما بالشخص أو الأشخاص الذين حقّقوا إنجازات يعتبرها الجمهور غير مسبوقة أو ذات أهميّة استثنائية في ظرف تاريخي خاص. وغالباً ما يكون الأثر السياسي للكاريزما، ولا سيما ما يتعلّق بتوليد الشرعية السياسية، محدوداً بحياة الزعيم الكاريزمي، أو الظرف الخاص الذي برز خلاله. فإذا غاب عن الساحة، أو تغيّرت الظروف التي أعطت منجزاته أهمّيتها الاستثنائية، يتلاشى هذا التأثير أو يتضاءل إلى حدّ كبير. وتتراجع صورة الزعيم التاريخي لتحلّ محلّها صورة زعيم اعتيادي، أو تتضاءل العلاقة بين كاريزما الزعيم وشرعية السلطة التي قامت في ظلّها(٤٤).

بالنسبة إلى إيران، تتّفق شريحة كبيرة من السياسيين والباحثين على أن نظامها قد واجه تطوّراً من هذا النوع بعد وفاة مؤسسه آية الله الخميني. ويرى إبراهيم يزدي، زعيم «نهضت ازادي»، أن الأداء الضعيف لخلفاء الخميني وافتقارهم إلى الكاريزما التي تمتّع بها، قد أوصل النظام إلى أزمة شرعية عميقة. ويجادل يزدي في أن الهزيمة المذلّة لمرشح المؤسسة الحاكمة في الانتخابات الرئاسية في العام ١٩٩٧م كان مؤشّراً إلى سلوك احتجاجي للناخبين على تلك المؤسسة، إنه تصويت «ضدّ» الاتجاه السائد أكثر مما هو «مع» التغيير(٤٥). ويتّفق هذا الرأي مع تحليل بعض المحافظين المعتدلين، مثل الأمين العام لمجلس الأمن القومي د. حسن روحاني الذي يرى أن أزمة الشرعية هي أكبر التحدّيات التي يواجهها النظام الإسلامي في الوقت الحاضر(٤٦).

يتّفق الإصلاحيون على أن منظومة القيم التقليدية التي يقوم النظام على أرضيّتها تمثّل عائقاً أمام تطوّره. إن قدرة النظام الإسلامي على احتواء التحدّيات التي يواجهها،

(٤٤) Schweitzer, Arthur, "Theory and Political Charisma", *Comparative Studies in Society and History,* vol. 16, no. 2. (Mar., 1974), 150 - 181, p. 159.

(٤٥) يزدى، إبراهيم: **سه جمهورى**، تهران ٢٠٠١م، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(٤٦) روحانى، حسن: در آمدى بر مشروعيت وكار آمدى، راهبرد، العدد ١٨ (شتاء ٢٠٠١م)، ٦ ـ ٣٦، ص ٢٧.

على المستوى الوطني وفي النظام الدولي تتوقّف على تعزيز المكوّن القانوني - العقلاني لشرعيّته السياسية، ولا سيما حاكميّة القانون وعموميته، واحترام الإرادة الشعبية[٤٧]. وتتّفق هذه الرؤية مع مفهوم السيادة الذي يتبنّاه التيار، والذي يربط الشرعية السياسية، ومن ثم الصبغة الدينية للدولة، برجوع الدولة إلى رضا الجمهور. نشير في هذا الإطار إلى وجود اتجاهين متمايزين داخل التيار الإصلاحي: يتمثّل التيار الأول بشكل رئيس في عدد من الفقهاء، ولا سيما آية الله منتظري وآية الله صانعي، وكلاهما من مراجع التقليد البارزين. يركّز الرجلان على المضمون الديني للدولة لكنّهما يعتبران المجتمع حاملاً للحقيقة الدينية. ولهذا يشدّد منتظري مثلاً على أن الله سبحانه قد أودع سلطته المطلقة في الأمّة التي تفوّضها بدورها إلى الحاكم بأيّ طريق يكشف عن إرادتها الصريحة كالانتخابات[٤٨]. ويجادل منتظري في أن الرسول والأئمة المعصومين، عليهم الصلاة والسلام، لم يكونوا استثناء من هذه القاعدة، فتولّيهم السلطة السياسية كان مشروطاً بالبيعة العامة التي يعدّها بمنزلة العقد مع الأمّة[٤٩]. ويرى منتظري أن توافق سياسات الدولة مع القيم الإسلامية هو ما يضفي عليها الصفة الدينية بغضّ النظر عن النواحي الشكلية[٥٠]. في سياق قريب، يعبّر آية الله صانعي عن قلق من الاستغلال المفرط للدين في تبرير السلطة، ويدعو إلى قصر الدور السياسي للروحانيين على مراقبة التزام الحكومة القيم الدينية، والدفاع عن حقوق الشعب مقابل طغيان الدولة. ويجادل في أن السمة الدينية للدولة لا تستدعي بالضرورة أن يكون الحكم بأيدي الروحانيين. وهو يدعو إلى الفصل بين مشروعية الفعل وسلطة الفاعل، إذ أن كلاً منهما يقوم على

(٤٧) أنظر يزدي: المصدر السابق. أيضاً: خاتمي، محمد: **توسعه سياسى**، تهران ٢٠٠٠م، ص ٤٣. أيضاً: سروش: **فربه تر از ايديولوجى**، تهران ١٩٩٩م، ص ٢٨٢.

(٤٨) منتظري، حسين علي: **دراسات في ولاية الفقيه**، بيروت ١٩٨٨م، ج ١، ص ٤٩٣.

(٤٩) منتظري: المصدر نفسه، ص ٥٢٧.

(٥٠) منتظري: **ولايت فقيه وقانون اساسى**، الفصل الثالث، (قم ١٩٩٨م). ن.إم روجع في تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٣م: www.montazeri.com/html/books/akhar/velayat/velaya01.html#link2.

مبرّرات مختلفة عن الأخرى. ويرى أن هذه القاعدة قابلة للتطبيق حتى في الأعمال التي تعتبر مشروعيتها من المسلّمات، مثل إمامة صلاة الجماعة، فضلاً عن القيادة السياسية:

«لا يستطيع الروحاني أن يؤمّ المصلّين ما لم يكونوا راضين عنه، فضلاً عن أن يكون قائداً سياسياً. (...) دور الفقيه هو بيان الأحكام، أما تشخيص موضوعات الأحكام وكيفيّة تطبيقها فهو، مثل تشخيص المصالح العادية، راجعٌ أيضاً إلى عامة الناس. (...) لقد أثبت الشعب قدرة على التشخيص السليم للصواب والخطأ في القضايا والمواضيع. وكشف عما يتحلّى به من عزّة دينية في الدفاع عن بلده. وهو الشعب نفسه الذي أظهر للعالم عظمة الإسلام ودافع عنها. وهو الشعب الذي فهم الأمور على حقيقتها واحتضن الثورة الإسلامية وحماها. الادعاء القائل إن الشعب أو أكثريّته لا تفهم الأمور، أو أن ما يتوصّل إليه خلاف الصواب، هما تصور ورؤية باطلان، لأننا نعلم أن رأي الأكثرية معتبر في الفقه الإسلامي. إن إهانة العامة هي أمر سيّىء وسخيف، وهذا واضح بما لا يحتاج إلى بيان. ومن المسلّم به أن القرآن والإسلام يرفضان إهانة الإنسان الفرد أو الإساءة إليه، فضلاً عن أكثريّة المجتمع أو جميعه. لقد جعل الله الإنسان خليفته في الأرض، أما النقاشات التي تستند إلى الآيات التي ورد فيها مثل «أكثرهم لا يعقلون» أو «أكثرهم لا يعلمون» فهي متوجّهة إلى مقاصد خاصة مثل الكفر والشرك وعبادة الأصنام، ولا تنطبق على من يشهد الشهادتين، أو من يعيش معهم، حتى لو لم يكونوا من أهل الإسلام.

(...) يجب أن نكون أنصاراً للشعب لا قيّمين عليه، نحن أدلاء ودورنا هو الإرشاد إلى الطريق الصحيح. لكن ليس بالقهر والظلم والإكراه، أو العمل بخلاف مقتضيات العدالة، أو التدخّل في حياة الناس بما يتجاوز حدود الإرشاد والهداية. (...) القول إن الناس عاجزون عن تشخيص الصالح والفاسد، قول مخالف للعقل والنقل معاً»[٥١].

(٥١) صانعي، يوسف: **حديث في المدرسة الفيضية**، قم، ايسنا، ٢ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٣م.

يتمثّل التيّار الثاني في المفكّرين الإسلاميين وعدد من رجال الدين من المراتب المتوسّطة، الذين ينكرون أيّة صفة غيبية أو قدسية للسلطة، ويرون أن الإسلام لم يضع نظاماً للحكم خاصّاً به[٥٢]. ورغم أن الإسلام يريد أن يتجلّى في منظومة قيم معيّنة في المجتمع السياسي، فإن نظام الدولة الإسلامية، مثل كلّ الأنظمة الأخرى، عرفيٌّ ويقوم عليه أشخاص غير معصومين، ويتطوّر من خلال مسارات التطوّر المعتادة التي تتضمّن التجربة والخطأ، والمحاسبة والمسؤوليّة عن الأعمال[٥٣]. يذهب أصحاب هذه الرؤية إلى أن «العدالة هي المرجع الأساس للشرعية السياسية، أما الاتصاف بالدين أو عدمه فليس معياراً لشرعية الحكومة»[٥٤].

ولا يعدّ الاتجاه الأول جديداً في الحوزات العلمية الشيعية، فقد كان له نظائر منذ أوائل القرن العشرين على الأقلّ. وخلال الثورة الدستورية (١٩٠٥ ـ ١٩٠٦م)، تحدّى عدد من الفقهاء المتقدّمين الاتجاه الذي يربط شرعية الدولة بالكمال أو اتصاف الحاكم به. وكتب العلامة النائيني في العام ١٩٠٨م:

«مع غياب المعصوم وعجزنا عن الوصول إلى هذا المقام المبارك، فإنه من النادر أيضاً العثور على حاكم حكيم مستجمع للكمالات في ذاته، كما كان أنو شيروان أو بوذرجمهر. (...) مصداق هذا النموذج الفاضل وحيد، بل هو أندر من العنقاء والكبريت الأحمر، ونمطيته واطّراده مما يمتنع عادة.

ولما كان الأمران كلاهما (العصمة والحكمة الفردية) غير متيسرين ولا مطّردين، فإن البديل الممكن هو إيجاد وسائل أخرى تساعد على توفير الحدّ الأدنى المقبول من الصفات الفاضلة في الحاكم والسلطة. وإذا كانت هذه الوسائل خارجية، أي غير معتمدة تماماً على ذات الحاكم كما نفترض، فإنها ستجعل من الممكن وضع ضوابط لعمل السلطة وإطارات تؤدّي إلى قيام نمط من الحكم يتّسم بالصفات الفاضلة[٥٥].

(٥٢) شبستري: نقدى.. المصدر السابق، ص ١٥٠.

(٥٣) اشكوري، حسن: **خرد در ضيافت دين**، تهران ١٩٩٩م، ص ١١٠ ـ ١١٢.

(٥٤) سروش: رازداني، **روشنفكري، ودينداري**، تهران ٢٠٠٠م، ص ٦٨.

(٥٥) النائيني، محمد حسين: **تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة**، السيف، توفيق: **ضدّ الاستبداد**، بيروت ١٩٩٩م، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

ويجادل النائيني في أن إمكانيّة العدل مرهونة بمشاركة الشعب في الحياة السياسية. ولهذا يقترح نظاماً سياسياً يتضمّن مجلساً لممثّلي الشعب، ودستوراً مكتوباً، وتحديداً واضحاً للسلطات، وحريات مدنية لتمكين الشعب من مراقبة الحكومة والبرلمان ومحاسبتهما(٥٦). بالنسبة إلى النائيني ورفاقه في الحركة الدستورية، إن الشعب عقلاني بما يكفي لتقرير المصالح والمفاسد. ويقارن النظام السياسي بالوقف الخاص الذي يشترك جمع من الناس في ملكيّته ويقوم، على أساس هذه الملكيّة، حقّهم في تعيين من يتوافقون على صلاحه لإدارة ملكهم المشترك(٥٧). ينبغي الإشارة إلى أن هذا التيار قد بقي معزولاً في الحوزة العلمية. لكن يبدو أنه يستعيد اليوم قدراً من الزخم والقوّة، ويحصل على رواج بين الجيل الجديد من رجال الدين داخل إيران وخارجها(٥٨).

إضافة إلى ذلك، يشدّد الإصلاحيون على مبدأ عموميّة القانون وحاكميّته باعتباره الركن الثاني للشرعية السياسية. و هذا المبدأ هو محور ثابت لكتابات زعماء التيار ومجادلاتهم. في خطاب لا يخلو من التحدّي، تحدّث محمد خاتمي أمام مجلس الخبراء الذي تنتمي غالبية أعضائه إلى تيار المحافظين التقليدي قائلاً:

«قلت تكراراً، وقلت بالخصوص لقائد الثورة، إن الدستور هو القانون الأعلى لنظامنا. ولاية الفقيه اكتسبت أهميّتها ومحوريّتها في هذا النظام بسبب إقرارها في الدستور. لولا الدستور لكانت مجرّد نظريّة مثل الكثير من النظريّات الفقهية الأخرى»(٥٩).

(٥٦) النائيني: المصدر نفسه، ص ٣٠١ ـ ٣٢٧.

(٥٧) النائيني: المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(٥٨) يعتبر موقف المرجع الأعلى آية الله السيستاني من التطوّرات السياسية بعد سقوط صدام حسين، مثالاً جيداً على هذا المنحى. فقد رفض السيستاني أيّ دور محدّد سلفاً لأيّ طبقة بما فيها رجال الدين في الحكومة العراقية الجديدة. وأكّد دائماً أن الانتخابات العامة هي الطريقة الوحيدة لضمان شرعية السلطة والوصول إلى المناصب العامة. أنظر:

Rory McCarthy, "The Rise of the Cleric with all the Answers", *The Guardian* (Jan., 16, 2004) e. edition: www.guardian.co.uk/IrqStorytml.

المثال الآخر هو نظرية ولاية الأمة على نفسها التي طرحها آية الله شمس الدين، زعيم الشيعة في لبنان، أنظر في هذا الصدد: شمس الدين، محمد مهدي: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، بيروت ١٩٩١م ص ٤١٦ ـ ٤٦٠.

(٥٩) خاتمي: **توسعه سياسي**، ص ٨١.

ويتوجّه تشديد الإصلاحيين على التزام الدستور والقانون في المقام الأول إلى القيود الدستورية على ممارسة السلطة. ولهذا يرفض منتظري دعوى المحافظين في أن سلطة الفقيه مطلقة ومتعالية على الدستور. ويجادل في المقابل في أن المجتمع له حقّ غير قابل للجدل في وضع ما شاء من الشروط والقيود على السلطة السياسية التي يفوّضها إلى فقيه. ويمكن أن تندرج هذه الشروط في إطار الدستور أو في إطار أجندة سياسية خاصة توضح شروط ممارسة السلطة والتعهّدات المتقابلة بين المجتمع ورئيسه[٦٠]. ويظهر لي أن الفكرة الأخيرة تتعلّق بتحديد إطار زمني لولاية الفقيه، بدلاً من اعتبارها سلطة مدى الحياة، إضافة إلى إمكانيّة الانتخاب المباشر للفقيه الحاكم، بدلاً من اختياره بواسطة مجلس الخبراء كما هو الحال الراهن.

الديموقراطية

مع قيام الثورة الإسلامية، أصبح بإمكان الإيرانيين أن يشاركوا في تقرير سياسات حكومتهم والأشخاص الذين سيتولّون تنفيذها. وكما أشار بيثام، تقود الثورات عادة إلى تعزيز دور الشعب في النظام الجديد الذي تقيمه[٦١]. لكن بعد عشر سنوات على انتصار الثورة الإسلامية، ثمّة مؤشّرات تدلّ على تراجع تأثير الشعب في صنع القرار السياسي وصوغ السياسة العامة للنظام الإسلامي[٦٢]. من المتوقّع دائماً أن يؤدّي الانتقال من الظروف الثورية إلى الحياة السياسية الاعتيادية، إلى تعديل في موازين القوى داخل النظام الجديد لمصلحة التكنوقراط والنخب. في الحقيقة، لا يمكن قياس مستوى المشاركة الشعبية بصورة معيارية إلا بعد انتهاء الظرف الثوري واستقرار النظام ودخوله مرحلة السياسة العادية. ويعتمد حجم المشاركة الشعبية في هذا الإطار بشكل

(٦٠) منتظري: **خاطرات**، الفصل العاشر. ن.إ. روجع في نيسان / إبريل ٢٠٠٤م:

www.montazeri.com/html/books/khaterat/KHATERR50.htm#link414.

(٦١) Beetham, David. *The Legitimation of Power,* (London 1991), p. 213.

(٦٢) بشيريه: المصدر السابق، ص ٨٩.

شبه كامل على كفاءة النظام في تطوير القنوات المؤسسية اللازمة لتنظيم التبادل بين المجتمع والدولة. فيما يتعلق بالتزام الدولة الإرادة الشعبية، ومراعاتها توجّهات الرأي العام، يتوقّف الأمر على طبيعة النظام السياسي، ولا سيما صياغته الأولية كنظام ديموقراطي تمثيلي يقوم على المشاركة أو كنظام شمولي أوتوقراطي[٦٣]. من ناحية أخرى، إن قدرة النظام على التطوّر باتجاه الديموقراطية تتأثّر سلباً أو إيجاباً بثقافة المجتمع السياسية: هل هي ثقافة تحبّذ المشاركة العامة أو تميل إلى الخضوع الأعمى للقائد أو النخبة الحاكمة؟ لكي يجري الأمر على النحو الأول، لا بدّ من وجود اقتناع عام، عند المجتمع والنخبة الحاكمة، بأن مشكلات البلاد قابلة للحلّ من خلال تدخّل الشعب في صنع القرار والعمل السياسي بشكل عام. وهذا يتطلّب، بحسب ليرنر، توافر «ذهنيّة منفتحة عند أفراد المجتمع، قابلة للتوسّع والتكيّف واستيعاب الأدوار الجديدة وإدماج القيم الشخصية أو الخاصة في إطار القضايا العامة أو المشتركة»[٦٤].

على الرغم من أن الإيرانيين ألفوا مفهوم المشاركة السياسية منذ الثورة الدستورية على الأقلّ، يتردّد الكثير من الباحثين في التنمية السياسية في إضفاء وصف المشاركة على الثقافة السياسية الإيرانية[٦٥]. ويرجع زيبا كلام، الأستاذ في جامعة طهران، افتقار المجتمع الإيراني إلى أخلاقيّات المشاركة السياسية إلى تطاول عهود الاستبداد[٦٦]. أما كاتوزيان فيرجع تلك الظاهرة، حتى بداية عصر البترول على الأقلّ، إلى عوامل بيئية، وبصورة خاصة الطبيعة الصحراوية للبلاد، والتي فرضت نمطاً من الاقتصاد السياسي لا يسمح بتوزيع متساوٍ لمصادر

(٦٣) اعتبر هنتينغتون الحراك الاجتماعي mobilisation الإشارة الأولى إلى الانتقال إلى الحداثة، لكنّه حذّر في الوقت نفسه من أن هذا الحراك قد يقود إلى صعود انفجاري للتطلّعات والآمال غير القابلة للتحقيق على وجه السرعة. ولهذا فإنه يجادل في أنه ما لم يعجّل النظام السياسي في تطوير بنيته المؤسسية، سوف تتحوّل تلك التطلّعات إلى إحباطات وتفتح الطريق أمام صعود الدكتاتورية.

Huntington, S. "Political Development and Political Decay", *World Politics,* vol. 17, issue 3, (Apr., 1965), 386 - 430. p. 405.

(٦٤) Lerner, Daniel, *The Passing of Traditional Society,* (New York 1965), p. 51.

(٦٥) مرادى، حسن: **خودمداري ايرانيان**، تهران ٢٠٠١م، ص ٢٠٢.

(٦٦) زيبا كلام، صادق: **ما جكونه ما شديم**، تهران ١٩٩٦م، ص ١١٢.

القوّة بين أطراف المجتمع المختلفة، وأعاقت بالتالي تطوّر تقاليد المشاركة الشعبية في السياسة. ويعارض كاتوزيان الباحثين الماركسيين الذين حاولوا تفسير تاريخ إيران الاجتماعي في ضوء نموذجَي الإنتاج الآسيوي أو الاستبداد الشرقي اللذين لا ينطبقان في رأيه على التاريخ الإيراني. ويجادل، من زاوية تاريخية، في أن الدولة الإيرانية كانت قادرة دائماً على البقاء مستقلّة عن المجتمع. تتكوّن إيران في الدرجة الأولى من صحراء شاسعة وجرداء، وعلى أطراف هذه الصحراء يتوزّع الإنتاج الزراعي على واحات متباعدة، لا يستطيع أيّ منها توفير فائض من الإنتاج يكفي لتوليد قوّة سياسية(٦٧). ولهذا لم تكن «السمة الأبرز للدولة الإيرانية مقتصرة على احتكارها للسلطة بل أيضاً احتكارها للسلطة التحكمية غير المنضبطة بقانون، ليس فقط السلطة المطلقة في فرض القانون، بل وأيضاً السلطة المطلقة في فرض اللاقانون»(٦٨). ويستخدم ليرنر نموذجاً مقارباً لتفسير افتقار الثقافة السياسية الإيرانية إلى قيمة المشاركة، لكن مناقشته تركّز في الدرجة الأولى على ظاهرة التشدّد التي ترتبط بنمط الحياة في ظلّ الظروف المشار إليها، وتنسب إليها إعاقة ظهور روحيّة اجتماعية قابلة للتفاهم والتكيّف مع الغير(٦٩). ويشير مصطلح التكيّف empathy الذي يمثّل محور نظرية ليرنر في الثقافة السياسية إلى قابلية ذاتية لاكتشاف القواسم المشتركة مع الغير ورؤية الذات من خلال الآخرين، والقابلية للتفاعل مع الغير، وتغيير الأدوار والمشاركة في الأعمال الجمعية(٧٠).

مع بداية عصر البترول وتحوّله إلى مصدر أول للدخل القومي في أربعينيات القرن العشرين، اكتسبت الدولة الإيرانية صفة الدولة الريعية ولم تعد الدولة قادرة على البقاء مستقلّة عن المجتمع فحسب، بل إن المجتمع أصبح بالتدريج مضطراً إلى الاعتماد على الإنفاق الحكومي في تدبير معيشته(٧١). ونظراً إلى هيمنة الاتجاه الانعزالي المبرّر دينياً،

(٦٧) Katouzian, Homa, *The Aridiosolatic Society:* A Model of Long-Term Social and Economic Development in Iran", Interntional Journal of Middle East Studies, vol. 15, no. 2 (May, 1983), 259 - 281, p. 270.

(٦٨) Katouzian, ibid., p. 265.

(٦٩) Lerner, Op. Cit., p. 362.

(٧٠) Lerner, ibid., pp. 50 - 51.

(٧١) Shambayati, Hootan, "The Rentier State, Interest Groups, and the Paradox of Autonomy: State and Business in Turkey and Iran", *Comparative Politics,* vol. 26, no. 3. (Apr., 1994), 307 - 331, p. 319.

كما أشير إليه في الفصل الأول، والاستخدام المفرط للقمع العاري من جانب الدولة خلال معظم القرن العشرين، تحوّل الاستبداد بصورة أو بأخرى إلى نمط اعتيادي للسياسة في إيران. ولهذا السبب، يحتاج التطوّر إلى الديموقراطية إلى ما هو أكثر من كتابة دستور جيّد أو إقامة برلمان، رغم أنهما يمثّلان من دون شكّ عمودين أساسيين لأيّ نظام ديموقراطي. ويكشف هذا في الحقيقة عن مدى العسر والتعقيد اللذين تنطوي عليهما عملية التحوّل إلى الديموقراطية في إيران، إذ يجب على الإصلاحيين التعامل مع شريحة واسعة من القضايا التي تنافس كلّ منها الأخرى في العسر: قضايا تتعلّق بالإطار الدستوري، وأخرى تتعلّق بالثقافة، وثالثة بهيكل العلاقات الاجتماعية، إضافة إلى القضايا السياسية اليومية. ونظراً إلى واقع الحياة السياسية في إيران اليوم، الواضح أن المشكلة الثقافية تأتي على رأس تلك القضايا.

في مقدّمة كتابه «الليبرالية الإسلامية»، تساءل ليونارد بيندر: «الخطاب الإسلامي الليبرالي، أهو في حقيقة الأمر نوع من الوعي الكاذب: تسليم ذليل للهيمنة المتمثّلة في خطاب الغرب الرأسمالي العلماني، أم هو خطاب واقعي، وعقلاني، ومتنامٍ؟»(٧٢). أظنّ أن كثيراً من الناس، في العالم الإسلامي وخارجه، يطرحون نفس السؤال بكلمة أخرى: «هل ثمّة إمكانيّة في الثقافة الإسلامية أو في المجتمع الإسلامي لاستنباط خطاب سياسي يؤسس للديموقراطية؟ بالنسبة إلى إيران الثورة، فإن الأصل العلماني الغربي للديموقراطية كان سبباً كافياً لاعتبارها مبدأً بغيضاً ومرفوضاً، لا سيما بسبب السمة الدينية للنظام وارتياب الإيرانيين العميق في السياسات الغربية. في الحقيقة أن معظم الإسلاميين، ومن بينهم آية الله الخميني، كان يرى في مصطلح الديموقراطية ظلاله الأيديولوجية أولاً، أي «الغرب، وبالتالي النفوذ الغربي وقانون الأرض في مقابل قانون السماء»(٧٣).

خلال السنوات الخمس عشرة الأولى من عمر الجمهورية الإسلامية، غاب مصطلح

(٧٢) Binder, Leonard, *Islamic Liberalism,* (Chicago, 1988), p. 5.

(٧٣) Esposito, J., and Voll. J., *Islam and Democracy,* (Oxford, 1996), p. 64.

«الديموقراطية» عن لغة السياسة اليومية، بل كان من النادر جداً أن تجد أيّاً من المصطلحات والمفاهيم السياسية ذات الأصول الغربية في أحاديث الزعماء السياسيين والدعاة أو في وسائل الإعلام. وعندما أطلق محمد خاتمي حملته الانتخابية في العام ١٩٩٧ م، استعمل مصطلح «مردم سالاري ديني» الذي يعني حرفياً حاكميّة الشعب الدينية، وهو المعادل اللغوي لتعبير «الديموقراطية الدينية» في اللغة الفارسية. وحتى هذا التعبير التصالحي لم يجد قبولاً بين الروحانيين التقليديين إلا في السنوات الأخيرة[٧٤]، حين بدأ بعضهم يستعمله كمرادف لمفهومهم الخاص للحكم الديني الذي يرأسه الولي الفقيه[٧٥]. ولهذا فقد بقي تعبيرا «الديموقراطية» و«الديموقراطية الدينية»، حتى العام ٢٠٠٢م على الأقلّ، سمة متميّزة من سمات اللغة السياسية للإصلاحيين[٧٦].

يتناول الجدل حول التحوّل الديموقراطي في إيران ثلاثة مجالات. يتعلّق الأول بالجانب الوظيفي للديموقراطية، أي كونها نظاماً للتمثيل الشعبي، والانتقال السلمي للسلطة من خلال الانتخابات، والفصل بين السلطات، وعموميّة القانون. أما الثاني فيتعلّق بالأرضيّة الفلسفية للديموقراطية، أي حاكميّة الشعب، والمساواة، والحقوق الطبيعية. ويتناول الثالث أساسها الأيديولوجي، أي تطوّرها في الإطار التاريخي - المعرفي الغربي. وقد اجتذب المجال الثاني الجزء الأكبر من مناقشات التيار المحافظ، كما عرضنا في الفصل السابق. لكن يبدو أن الجدل الأكثر سخونة يدور حول المجال الثالث. وفي هذا الإطار، ينظر المحافظون إلى انبثاق الديموقراطية من التجربة التاريخية للمجتمعات الغربية كدليل على كونها جوابهم الخاص عن التحدّيات والصعوبات التي

(٧٤) طبقاً لجلايي پور، بدأ المحافظون باستعمال تعبير «الديموقراطية الدينية» بعد أحداث الحادي عشر من أيلول / سبتمبر ٢٠٠١م المشهورة، في محاولة لتميز أنفسهم عن التيار المتشدّد المرتبط بتنظيم القاعدة وزعيمها أسامة بن لادن. جلايي پور: «دمكراسى ديني محافظه كارانه واصلاح طالبان»، ياس نو، (٥ شباط / فبراير ٢٠٠٤م)، ص ٢.

(٧٥) أنظر مثلاً تصريحات آية الله خزعلي. ايسنا (٥ شباط / فبراير ٢٠٠٣م).

(٧٦) آفتاب، العدد ٢٢ (شباط / فبراير ٢٠٠٢م)، ص ٢٢.

واجهوها[٧٧]. وكما أنه من السفه استيراد المشكلات من مجتمعات أخرى، فإنه مخالف للعقل بالقدر نفسه استيراد الحلول الخاصّة بتلك المشكلات.

في المقابل، يشدّد الإصلاحيون على صلاحيّة الديموقراطية، بل وضرورتها للمجتمع الإيراني. ويحتجّون على ذلك بأن استبداد الدولة هو العيب الأكبر في تاريخ إيران الحديث[٧٨]. ويجادلون في أن احتكار الدولة للقوّة والموارد طوال التاريخ الماضي كان سبباً في إذلال الإيرانيين، كما كان المعيق الأبرز لتمدّن البلاد وارتقائها. في المقابل، تقدّم الديموقراطية وسيلة عملية وفعّالة لإصلاح الخلل في موازين القوى، على وجه يجعل المجتمع سيّداً للدولة[٧٩]. ويذهب شبستري بالجدال إلى مدى أبعد حين يقرّر أن الديموقراطية ضرورية للدين مثلما هي ضرورية للمجتمع. ويستشهد باثنين من المكوّنات الأصلية للديموقراطية، المساواة والحرّيات المدنية، ليؤكّد أن «إطار الديموقراطية الليبرالية هو الوحيد الذي يوفّر الفرصة لتحقيق الغايتين العظميين من غايات الدين، أي العدالة وانعتاق الإنسان»[٨٠]. ويتفهّم الإصلاحيون المشكلة المرتبطة بالأرضيّة الأيديولوجية للديموقراطية لكنّهم لا يرونها جزءاً لا يتجزّأ من النموذج الديموقراطي، كما أن تطوّرها في الخارج لا يؤثّر في قيمتها الذاتية. وفي هذا الإطار، يندّد خاتمي بالتقليد الطفولي لتجارب المجتمعات الأخرى، كما يندّد بالرفض الأعمى لنتائج تلك التجارب فقط لكونها غير محلّية[٨١]. بدلاً من هذا، يدعو خاتمي المثقّفين الإيرانيين إلى التعاطي النقدي مع ما يصفه بأعمدة الحضارة المعاصرة مثل الليبراليّة، والفردانيّة، والحقوق الطبيعية، والعقلانية، وينظر إلى الحداثة كمرحلة في التاريخ

(٧٧) مصباح يزدي: «حكومت ومشروعيت»، كتاب نقد، العدد ٧، (صيف ١٩٩٨م) ن.إ:
www.hawzah.net/Per/Magazine/KN/007/kn00703.htm.

(٧٨) خاتمي، محمد: **آيين وانديشه در دام خودكامكى**، تهران ٢٠٠١م، ص ٤٣٤.

(٧٩) حجاريان: **جمهوريت**، المصدر السابق، ص ٧٢٦ - ٨.

(٨٠) شبستري: «مردم سالاري جيست؟»، آفتاب، العدد ٧، (آب / أغسطس ٢٠٠١م)، ص ٤.

(٨١) خاتمي: **از دنياي شهر تا شهر دنيا**، تهران ٢٠٠٠م، ص ٢٨٥.

الطويل للإنسانية. ولهذا يجب أن تقرأ جيداً وأن تُنتقد وأن يُتعامل معها كأحد الحلول التي توصّل إليها الإنسان في كفاحه الدائب للتقدّم والارتقاء بحياته. الحداثة، مثل أيّ منجز إنساني آخر، تنطوي على عناصر إيجابية وأخرى سلبية، وهي متغيّرة ومتفاعلة وليست نظاماً مغلقاً تأخذه كلّه أو تتركه كلّه[٨٢]. ولهذا يدعو إلى إعادة إنتاج الحداثة، ولا سيما جانبها السياسي، أي الديموقراطية، في إطار الثقافة المحلّية كي تأتي متناغمة مع روحيّة الشعب، وقادرة على استيعاب همومه وتطلّعاته. الطريق الوحيد لإرساخ الديموقراطية، كثقافة وآليّة عمل، يكمن في توطينها، من خلال إدماج قيمها الأساسية في النسيج الثقافي المحلّي. وتتضمّن دعوة خاتمي ورفاقه الإصلاحيين توطين الديموقراطية، وصون عمودها الأساس، أي حاكميّة الشعب، وفي الوقت نفسه تمكين الشعب من اختيار الطريقة الملائمة لوضع هذا المبدأ موضع التنفيذ[٨٣]. ويعني توطين الديموقراطية، بصورة محدّدة، جعلها متلائمة مع الدين باعتباره المكوّن الأبرز للثقافة والهويّة الوطنية.

الديموقراطية الدينية

طرح فكرةَ الديموقراطية الدينية، للمرّة الأولى، عبدُ الكريم سروش في مقابل فكرة المجتمع النموذجي أو المثالي التي يطرحها المحافظون[٨٤]. واستقطبت الفكرة اهتمام الإيرانيين بعدما طرحها خاتمي كإطار للمشروع السياسي الذي خاض في ضوئه الانتخابات الرئاسية للعام ١٩٩٧م. وبينما كان اهتمام سروش منصرفاً إلى الأرضيّة الفلسفية للديموقراطية وتناسبها مع الدين، اهتمّ خاتمي بتطبيقاتها السياسية. وقد أثار

(٨٢) خاتمي: المصدر نفسه، ص.ص ٢٧١ ـ ٢٨٣.

(٨٣) خاتمي: **توسعه سياسى**، ص ٤٤.

(٨٤) علوي تبار، المصدر السابق، ص ١٢٤ ـ ٥. وقدم سروش أطروحته في العام ١٩٩١م، وجاءت في سياق محاضرة أمام مؤتمر عن حقوق الإنسان عقدته وزارة الخارجية. ونشر لاحقاً نسخة منقّحة عن هذه المحاضرة في كتابه **فربه تر از ايديولوجي**، ص ٢٧٣ ـ ٢٨٣.

الربط بين الديموقراطية والدين الكثير من الجدل الذي لا يزال متواصلاً حتى اليوم. فقد رأى الكثير من مؤيّدي خاتمي ومعارضيه على السواء فكرة الديموقراطية الدينية ملتبسة وتنطوي على تعارض عضوي بين العناصر المكوّنة لها[٨٥]. ويقرّ الإصلاحيون بالتحفّظات الواردة عن الفكرة لكنّهم يجادلون في أن مقاربة تحليلية لكلّ من الدين والديموقراطية سوف تكشف عن قابليّة كبيرة للتوافق والتفاعل[٨٦] بين الجانبين.

وباستثناء مضمونها الديني، لا يختلف مفهوم الديموقراطية عند الإصلاحيين إلا قليلاً عن الفهم السائد في الفكر السياسي الحديث، سواء في جانبها الوظيفي أو خلفيّتها الفلسفية. يقول شبستري في هذا الصدد: «نحن لا نتحدّث عن يوتوبيا أو نموذج نظري تخيّلي، بل عن نظام قائم، عناصره واضحة ومعروفة بدقّة، وجرت تجربته على نطاق واسع»[٨٧]. النظام الديموقراطي، كما يرى سروش، هو وسيلة لتلافي أخطاء الإدارة الفردية للبلاد. في مثل هذا النظام، لا ترجع السياسة العامة للبلاد إلى الجهد العقلي لشخص الحاكم أو المجموعة الصغيرة المحيطة به، بل هي ثمرة العقل الجمعي لمجموع المواطنين[٨٨]. وأبرز ما يميّز النظام الديموقراطي عن غيره هو قيامه على الالتزام الكامل بإرادة المواطنين والاحترام المطلق لحقوق الإنسان[٨٩]. ولكي تصبح فضائل الديموقراطية تلك واقعاً ملموساً، نحتاج إلى ما هو أكثر من إعلان القبول بها. يتوقّف التحوّل إلى الديموقراطية على نفوذ قيمها في كل جزء من أجزاء الحياة الاجتماعية، بما فيها الاقتصاد، والتعليم، والإعلام، والقضاء، وغيرها. على المستوى السياسي، هناك ثلاث مزايا على الأقلّ لا بدّ من توافرها كي يصح اعتبار النظام ديموقراطياً[٩٠]:

(٨٥) انظر مثلاً: ديهيمي، خشايار: «مردم سالاري ديني بدعت در علم سياست»، آفتاب، العدد ٢٢ (كانون الثاني / يناير ٢٠٠٣م) ص ٢٧.

(٨٦) كديور، محسن: «مردم سالاري ديني»، طبرستان سبز، العدد ١٥، (٢٢ أيلول / سبتمبر ٢٠٠١م)، ص.ص ٥ - ٧. ن.إ: www.kadivar.com/htm/farsi/papers/paper006.htm.

(٨٧) شبستري: مردم سالاري، المصدر السابق، ص ٤.

(٨٨) سروش: فربه تر...، المصدر السابق، ص ٢٦٩.

(٨٩) سروش: المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

(٩٠) علوي تبار: المصدر السابق.

١ ـ إطار قانوني يسمح بالتنافس على السلطة في شكل سليم، وشامل، وذي معنى، بين مختلف الآراء والأشخاص. الانتخابات العامة الدورية هي الصيغة الأكثر انتشاراً لهذا الإطار.

٢ ـ مشاركة عامة في انتخاب القادة وتقرير الخيارات السياسية.

٣ ـ الحماية القانونية للحرّيات العامة، ولا سيما حرّية التعبير والتنظيم.

بالإضافة إلى أطروحة الديموقراطية الدينية، يحتلّ مفهوم المجتمع المدني موقعاً بارزاً في الخطاب الإصلاحي. ويؤسس الإصلاحيون فكرتهم هذه على أساسين، نظري وعملي. فهم ينظرون إلى نشاط منظّمات المجتمع المدني كعامل معجّل للتحوّل الديموقراطي. ويتعاملون من ناحية أخرى مع المجتمع المنظّم في هذا الإطار كبديل من مفهوم «الحضور في الساحة»، أو التعبئة الدائمة للشعب التي طرحها المحافظون كتجسيد واقعي للمشاركة الشعبية، بينما يعتبرها الإصلاحيون مثالاً على الشعبويّة «الحشد العوامي» وليس المشاركة الديموقراطية[٩١]. نشير هنا إلى أن نسبة لا بأس بها من الأدبيات الإصلاحية قد خصّصت لنقد الشعبويّة populism وتمظهراتها في السياسة المحلّية[٩٢]. وطبقاً لمحسن كديور:

«لا ينبغي الخلط بين الديموقراطية والأشكال الأخرى من العلاقة بين الحاكم والشعب التي تتّسم باللين أو التواضع للشعب، وأحياناً خداع الشعب. ثمّة حكّام لديهم ميول شعبية قوية، فهم يتعاملون مع مواطنيهم بألفة وتعاطف ورحمة وتساهل ومداراة، وينبذون أساليب الحكم القهرية والعنيفة، ولهذا يمكن وصفهم بزعماء شعبيين. ولعلّهم يكثرون من تمجيد الشعب وامتداحه في المحافل، ولا سيما إذا كان موالياً لحكمهم، مطيعاً لأمرهم. لكن يجب عدم حمل هذا السلوك على الديموقراطية. (...) يبالغ

(٩١) كديور، محسن: **دغدغهاي حكومت ديني**، تهران ٢٠٠٠م، ص ٢٦١.

(٩٢) أنظر مثلاً تحليل محمدي عن حزب الله كنموذج للفهم الشعبوي للمشاركة السياسية في إيران. محمدي، مجيد: **جامعه مدنى ايران**، تهران ١٩٩٩م، ص ١٠١ ـ ١١٢.

الشعبويون في تمجيد الشعب وامتداحه، كما يرحّبون بمشاركته في الحياة السياسية. لكن هذا الشعب لا يستطيع محاسبة حكّامه، وليس له الكلمة الفصل في تحديد السياسات الكبرى التي تخصّ المجتمع ومستقبله. بكلمة أخرى، تقوم السياسة الشعبوية على حشد الجمهور وراء القادة وسياساتهم وليس المشاركة في وضع تلك السياسات أو محاسبة الحكّام. (...) يتجسّد خداع العامة demagogy في استثمار عواطف عامة الناس وعصبيّتهم وهمومهم لخدمة سياسات الحاكم وتعزيز سلطانه. قد يطلقون على هذا العمل اسم الديموقراطية لكنّه أبعد ما يكون عن الديموقراطية»[٩٣].

ويشدّد خاتمي على العلاقة بين المشاركة الشعبية والقبول بالعقل الجمعي كمرجع نهائي للقرار. ولضمان فاعلّية العقل الجمعي على نحو واعٍ ونظامي، لا بدّ من تصميم النظام السياسي على نحو يتطابق مع معايير مثل المشاركة الشعبية العالية في صنع القرار، والتوزيع العادل للموارد والسلطات ومصادر القوّة، والشفافيّة، والمحاسبة، فضلاً عن الضمانات القانونية للحرّيات العامة لجميع المواطنين[٩٤]. بالنسبة إلى جلابي بور، تكمن العوامل الرئيسة التي تميّز الديموقراطية عن الشعبويّة في التمايز المؤسسي بين السلطات وتوزيع السلطة بين المجتمع والدولة. ويتحقّق ذلك من خلال إقرار الدولة بدور المجتمع المدني، وتوفير الحماية القانونية للنشاطات التي تجري في إطار منظّماته بما يمكّنها من توجيه المطالبات الشعبية في القنوات السليمة باتجاه مؤسسات الدولة[٩٥].

الدين والديموقراطية

يقوم التأسيس النظري للعلاقة بين الدين والديموقراطية عند الإصلاحيين على أرضية

(٩٣) كديور: **مردم سالاري**. المصدر السابق.

(٩٤) خاتمي: توسعه.. المصدر السابق، ص. ٤٧ ـ ٥٠.

(٩٥) جلايي بور: **بس از دوم خرداد**، المصدر السابق، ص ٢٣٣.

التمييز بين وظيفة الدين ووظيفة الدولة. وظيفة الدولة عندهم هي تمثيل المصالح المتنوّعة في الساحة السياسية، ولهذا فهي بحاجة إلى نظام إداري قادر على إدارة التعارضات بين تلك المصالح بصورة سلمية، والديموقراطية هي النظام الأمثل بالنسبة إليهم لأداء هذه المهمّة[٩٦]. أما وظيفة الدين فتتعلّق في الجوهر بوجود الإنسان وأخلاقيّاته وارتباطه بالله. يمتاز عالم الدين عن عالم السياسة بأن الأخير تسوده الذرائعيّة والعلاقات القائمة على المساومة والعنف العاري أو المغلّف، بينما يتّسم عالم الدين بالتسليم والأثرة والتطوّع. ويصف سروش الدين بأنه عالم السرّ والخفاء، بينما الدولة هي عالم العقل والحقائق المادّية[٩٧]. بعبارة أخرى، إن لكلّ من الدين والدولة أغراضاً متفاوتة وسبلاً مختلفة لتحقيق تلك الأغراض. وبناءً على هذا التمييز، فهم يعتبرون الديموقراطية نظام عمل للدولة وليس الدين.

أما بالنسبة إلى العلاقة الممكنة بين الدين والديموقراطية، يرى حجاريان إمكانيّة للتوصّل إلى قراءة للدين تتناغم مع المبادئ الكبرى للديموقراطية. لكن هذه القراءة ستكون متعلّقة حصراً بوظائف الدولة وليس وظائف الدين نفسه، أي أنه يمكن العثور في التراث الديني على أرضية صالحة لدعم الديموقراطية، كما يمكن العثور في المقابل على تبرير للاستبداد. وفي كلا الحالين، السؤال المحوري ليس عن الدين أو الديموقراطية، بل عن الدولة[٩٨]. ويميل الإصلاحيون إلى القول إن الإسلام لم يضع نظاماً خاصّاً ثابتاً للحكم. وفي الوقت نفسه، ليس الدين موضوعاً للديموقراطية، سواء في مبادئها أو في آليّة عملها[٩٩]. الديموقراطية هي نموذج في ممارسة السلطة السياسية وليست أيديولوجيا، وتعارضها ليس مع الدين بل مع نماذج السلطة الأخرى، ولا سيما الفردية والنخبوية. في ظلّ نظام ديموقراطي، لكلّ من الدين ومؤسسة السلطة أدوار

(٩٦) شبستري: **نقدی**.. المصدر السابق، ص ١٠٨.
(٩٧) سروش: **بسط تجربه**. المصدر السابق، ص ٣٦١.
(٩٨) حجاريان: **از شاهد قدسی** ص ١٣٢ ـ ٤.
(٩٩) شبستري: المصدر السابق، ص ١٠٨.

مختلفة؛ فالدين يوفّر القيم والأهداف والمعايير التي يجب تمثّلها في النظام السياسي، بينما تعرّف الديموقراطية، كنموذج للسلطة، المناهج والوسائل الضرورية لتحقيق تلك الغايات. فهي تحدد منظومات العمل، والمؤسسات، والمعايير الإدارية، وطرق اتخاذ القرار[١٠٠].

تكتسب الدولة صفتها الدينية بالرجوع إلى واحد من عاملين[١٠١]:

أ ـ اعتبارها دولة إسلامية من جانب المجتمع الإسلامي: يقوم هذا المفهوم على قاعدة أن المجتمع هو المخاطب بالتشريع الإلهي، وهو بهذه الصفة الوسيط المؤهّل لإضفاء القيمة الدينية على المؤسسات والأعمال في المجال العام.

ب ـ التزام الدولة المعايير الدينية في ممارسة السلطة: وتتحدّد هذه المعايير بناءً على المنهج الخاص الذي يقترحه الإصلاحيون لقراءة الدين والاجتهاد فيه. جدير بالذكر أن معظم المبادىء المتعلّقة بالحكم، بما فيها العدالة، والحرّية، والمساواة، يعتبر عندهم من المسلّمات العقلية السابقة للدين، لكن الدين أمضاها وثبّتها. فهي بهذا المعنى دينية بالنسبة وليس بالتأسيس.

ينطلق سروش في تحليله لهذه النقطة من نظريّته حول الطبيعة التاريخية والظرفية للمعرفة الدينية التي أشرنا إليها سابقاً. فهو يجادل في أن ما نعتبره التزاماً بالدين من جانب الدولة أو المجتمع، يعتمد تماماً على فهم الدين في تلك المرحلة، وهو فهم متأثّر بالضرورة بظرفه الموضوعي والتاريخي، وبالتالي فهو متغيّر ولا يمكن أن يكون ثابتاً أو معيارياً[١٠٢]. لإيضاح الفكرة، نقول إن المؤسسات القائمة على تطبيق أحكام الشريعة والسياسات التي تنظّم هذا العمل، هي جميعاً من صنع البشر القائمين عليها، تبدأ المسألة عند رجل الدولة بتحديد ما يريد تطبيقه من القيم الدينية، وكيفيّة تطبيقها من

(١٠٠) كديور: **مردم سالاري**، المصدر السابق.

(١٠١) شبستري: المصدر السابق، ص. ١١٢ ـ ٧.

(١٠٢) سروش: **فربه تر**.. المصدر السابق، ص ٢٨٠.

خلال مؤسسات الدولة، والصورة النهائية التي يفترض أن تجسّد ما يعتقد أنه الناتج المادّي الصحيحِ من تلك القيم. في كلّ من هذه المراحل، يلعب العقل البشري الدور الأساس في الاختيار بين احتمالات متعدّدة. من ناحية أخرى، إن وسائل تطبيق الفرضيّات النظرية لا بدّ من أن تؤثّر في ناتجها النهائي. منذ البداية، يحدّد العقل الأغراض ـ والأولويات ـ المستهدفة من وراء النص الديني أو المبادىء النظرية المراد تطبيقها، وطريقة الوصول إلى تلك الأغراض، والمعيار الذي يحتكم إليه في إثبات حصول النتيجة وكمالها أو عدمه. هذه العمليّة المعقّدة نسبياً، يمكن أن تخضع في كلّ مرحلة من مراحلها لجهد عقلي يقوم به شخص واحد أو مجموعة صغيرة من كبار قادة الدولة، كما يمكن أن تتمّ بالرجوع إلى العقل الجمعي لمجموع المواطنين. في كلا الحالين، الناتج هو فهم بشري لمراد الخالق وليس مراد الخالق عينه. وفي المقارنة بين الطريقين، فإن أفضليّة الثاني على الأول لا تخفى على عاقل، إذ أنها تعتمد على جمع كبير من العقول بدلاً من عقل واحد أو عدد محدود كما في الحالة الأولى. بالنسبة إلى الروحانيين المحافظين، الطريق الأول، أي اجتهاد فقيه واحد وسعيه إلى استنباط قيمة دينية معينة وتطبيقها، هو ممارسة دينية لأنها تنتج أحكاماً دينية، بينما يعتبر الإصلاحيون كلا الطريقين، الاجتهاد الفردي والجمعي، وسيلة لاكتشاف المصالح العامّة، سواء أكانت مصالح مقرّرة من قبل الشريعة أم من قبل المجتمع، ولهذا فهي أقرب ما تكون إلى التقنيّات العقلانية مما هي إلى الممارسة الدينية بالمعنى الفنّي.

الإطار المرجعي للخطاب السياسي الإصلاحي

فتحت الثورة الدستورية عام ١٩٠٥م نقاشاً طويلاً حول العلاقة بين الدين والدولة، وقابليّة الإسلام لاحتضان نمط الحياة الحديث. ومع قيام الثورة الإسلامية في العام ١٩٧٩م، انبعث المزيد من الأسئلة التي ما زال كثير منها يستقطب اهتمام المفكّرين داخل إيران وخارجها. بعض هذه الأسئلة جرت معالجته في إطار خطاب الإصلاح

الديني، الأمر الذي فتح الباب أمام مرحلة جديدة في التفكير الديني(١٠٣). سبقت الإشارة إلى أن التحوّلات الاجتماعية في العقد الأول من الثورة قد ساعدت على ظهور نخبة جديدة وتحوّلات في المواقف والأدوار والتحالفات والمتبنّيات، انعكست على النقاشات الفكرية التي تسود إيران اليوم. يحمل المفكّرون الإصلاحيون بعض السمات العامة التي تعرّف هذه الشريحة في معظم المجتمعات الأخرى: هي تتّخذ في الغالب موقفاً نقدياً من الواقع السياسي القائم، وتعبّر عن نفسها بشكل يتعارض مع الاتجاه التقليدي. بعد وفاة آية الله الخميني، اتّخذ هذا الاتجاه صورة أوضح، ربما بسبب ما تعرضت له هذه الشريحة من قهر على يد المحافظين التقليديين الذين ازداد نفوذهم السياسي عقب اختيار آية الله خامنئي لمنصب ولاية الفقيه في العام ١٩٨٩م. ونلاحظ أن انشغالات المفكّرين الإيرانيين في عقد التسعينيات كانت تدور غالباً حول نقد أيديولوجيا السلطة، والتقاليد، والاستبداد، والتعسّف في استعمال القانون(١٠٤). بينما تركّزت دعواتهم على التعدّدية، والحداثة، والديموقراطية، وتحديد السلطة. في كلّ تلك المناقشات، كانت الدولة والسلطة السياسية هما محور الجدل. لكن جانباً كبيراً منها تركّز على إمكانيّة تطبيق تلك المبادئ في المجال الديني أيضاً، لأن النقاش يدور حول سلطة ذات أساس ديني، ولكون السلطة السياسية في الجمهورية الإسلامية شديدة الارتباط بالسلطة الدينية على المستوى الدستوري، كما على المستويين السياسي والاجتماعي.

إحدى النتائج التي أدّت إليها تلك النقاشات كانت إعادة النظر في دور الأيديولوجيا كعقبة أمام التفكير العقلاني، ومعوقاً أمام انعتاق emancipation الإنسان. يشير مصطلح الأيديولوجيا إلى منظومة من القيم والمفاهيم والتوقّعات التي تهدف إلى إنتاج معنى

(١٠٣) علوي تبار: المصدر السابق، ص ٢٩. للمزيد حول موقف المفكّرين من التراث الديني، أنظر:

Shils, E., "Tradition" *Comparative Studies in Society and History,* vol. 13, no. 2, (Apr., 1971), pp. 122 - 159.

حول العوامل الظرفية المؤثّرة في خيارات المفكّرين الاجتماعية، أنظر:

Ringer, F., "The Intellectual Field, Intellectual History, and the Sociology of Knowledge", *Theory and Society.* vol. 19, no. 3. (Jun., 1990), pp. 269 - 294.

(١٠٤) Ansari, (2004), Op. Cit., p. 274.

خاص للذات والعالم. فهي، بحسب تعريف ماكلوسكي «نظام عقيدي منسجم ومتماسك يبرّر استعمال السلطة، ويفسّر الحوادث التاريخية ويقوّمها، ويعرّف الحقوق والخطأ والصواب في السياسة، ويعيّن القواسم المشتركة (العادية والأخلاقية) التي تربط بين مجال السياسة ومجالات النشاط الأخرى»[١٠٥].

يستهدف نقد الإصلاحيين للأيديولوجيا، فيما يبدو، التشكيك في عموميّة النموذج الخاص ومعياريّته للتدين الذي تتبنّاه النخبة الدينية المحافظة. ويدعى هذا النموذج الإسلام الفقهي، ويعرض رسمياً باعتباره تجسيداً للإسلام المحمّدي الأصيل (اسلام ناب محمدي) متمايزاً عن نموذج التديّن الذي يدعو إليه المفكّرون والذي يسمه أولئك بأنه انتقائي ومشوب بتأثيرات الليبرالية والاشتراكية[١٠٦].

يرى سروش ومعظم المفكّرين الإصلاحيين أن تجلّي عظمة الإسلام وتأثيره العميق في روح الإنسان رهن بكونه متاحاً على وجه متساوٍ لكلّ إنسان[١٠٧]. الدين طريق مباشر يوصل الإنسان إلى ربّه، من دون حاجة إلى وسيط أو دليل ما عدا قلب الإنسان نفسه. في المقابل، قد يتحوّل الدين المتسلّح بقوّة الدولة إلى أيديولوجيا للهيمنة. ويصرّ سروش على أن الأيديولوجيا، بما فيها تلك القائمة في إطار التعاليم الدينية، ليست معصومة من الأعراض المعروفة في جميع الأيديولوجيّات الأخرى؛ فهي غطاء للحقيقة، تهوّن شأن العقل، وتعطّل التبادل الحرّ للمعلومات والأفكار[١٠٨]. وإذا ما تحوّل الدين إلى أيديولوجيا دولتية، تتحوّل وظيفته من مصدر للأخلاقيّات الرفيعة إلى تبرير الهيمنة الطبقية[١٠٩].

(١٠٥) Cited in Gerring, J., "Ideology: A Definitional Analysis", *Political Research Quarterly*. vol. 50, no. 4. (Dec., 1997), 957 - 994, p. 958.

(١٠٦) للمزيد حول صفات ما يسمّى بالإسلام المحمّدي الأصيل، طبقاً لرؤية آية الله خامنئي، أنظر: اسلام ناب محمدي، ن.إ. روجع في ٢٢ حزيران / يونيو ٢٠٠٤م في الموقع الرسمي لحوزة قم العلمية: www.hawzah.net/Per/E/do.asp?a=efcbc.hrm. قارن مع المعالجة النقدية التي قدّمها أكبر كنجي، في كنجي: المصدر السابق، ٧٦.

(١٠٧) سروش: رازداني، المصدر السابق، ص ١٢٤.

(١٠٨) سروش: المصدر نفسه، ص ٨٠.

(١٠٩) بالمقارنة، يساوي سعيد حجاريان بين الدين الرسمي والدين المدني كما عرضه روسو، ويجادل في أن تحوّل الدين على هذا النحو يمثّل قدراً لا يمكن الحيلولة دونه في بلد مثل إيران. حجاريان: از شاهد قدسي، ص ١٥١.

إن تركيز سروش على نقد أيديولوجيا الحكم الديني قد يشي بانطلاق ذلك النقد من موقف خاص تجاه الروحانيين الذين يتبنّون تلك الأيديولوجيا. إلا أن الواضح أن ذلك النقد يتعلّق بالأيديولوجيا نفسها. في الحقيقة، كان سروش قد وجّه في وقت سابق نقداً لا يقلّ شدّة لأطروحات علي شريعتي الذي كان قد أصرّ على الحاجة إلى أيديولوجيا دينية، وقدّم تصوّراً لدور الدين يقوم على فلسفة تتناغم إلى حدّ كبير مع فكرة الصراع الطبقي الماركسية(١١٠). تدور فكرة شريعتي حول الحاجة إلى فهم للإسلام، وخاصّة التشيّع، باعتباره أيديولوجيا حركية تؤسس وتقود مقاومة دائمة من جانب الطبقات المستضعفة ضدّ هيمنة الطبقات العليا أو المستكبرين. ويجادل في إن الإسلام، في غياب تلك الأيديولوجيا، سيبقى آلة تستعملها تلك الطبقات، بما فيها النخبة الدولتية والدينية، لمصالحها الخاصة(١١١). في المقابل، يرى سروش أن أطروحات شريعتي تمثّل مرحلة في تطوّر الفكر الديني، وهي، كسائر أصناف المعرفة الدينية، نسبية وظرفية بطبيعتها، وبالتالي موقّتة. ولهذا فهو يلوم شريعتي الذي يصرّ على اعتبار فهمه الخاص للدين معيارياً وثابتاً أو منفرداً بالصواب. في نهاية المطاف، هو ينظر إلى أطروحة شريعتي كعلامة بارزة في تاريخ المجتمع الإيراني، وتاريخ المعرفة الدينية، لكنّها اليوم مجرّد تاريخ مضى، ولا يمكن اعتبارها منظومة دينية عابرة للزمان والمكان(١١٢).

خصّص سروش جانباً مهمّاً من أعماله للتشديد على دور المفكّرين في تطوير الفكر الديني والحياة الاجتماعية. وهو يشير في هذا الصدد إلى أن «استمرار الثورة رهن بقدرتها على إعادة إنتاج نظريّتها وتطويرها، وهنا بالذات يكمن دور المفكّرين»(١١٣). وفي رأيه أن المفكّرين الإيرانيين قد لعبوا دوراً تاريخياً، فقد كانت أعمالهم هي الدافع الرئيس

(١١٠) On Shari'ati's thought, see Akhavi, "Shari'ati's Social Thought", in Keddie, N., *Religion and Politics in Iran,* (New Haven 1983) pp. 125 - 144.

(١١١) Shari'ati, Ali, *Islamology: the Basic Design for a School of Thought and Action,* e. edition, retrieved on Jun., 2004 from:http://shariati.com/islamgy2.html.

(١١٢) سروش: فربه تر، المصدر السابق، ص ١٢٥.

(١١٣) سروش: المصدر نفسه، ص ٤٩.

وراء توجّه الروحانيين إلى تطوير أنفسهم، «ويحتاج الروحانيون اليوم إلى المفكّرين أكثر من أيّ وقت مضى، لأن أولئك قد اندمجوا في السياسة وأصبحوا أكثر عرضة للتخلّف»[114]. العيب الأكبر في المعرفة التي يحملها الروحانيون يكمن في انشدادها إلى الماضي الذي حجب عنها الحقائق الجديدة التي فرضتها الحداثة في حياة المجتمع وثقافته:

«يشهد المجتمع نقاشات جادّة حول قضايا محورية مثل الحرّيات، والحقوق، والعدالة، والسعادة، وغيرها من المسائل النظرية التي فرضتها الحداثة. لكنّنا لا نجد للروحانيين أيّة مساهمة بارزة في هذه النقاشات (...) في المقابل تحتلّ التقاليد والمعرفة الجديدة عند المفكّرين أهميّة متساوية. من خلال الإبداع النظري ومعالجة التقاليد في إطار المفاهيم الحديثة، فإنهم يجسّرون الفجوة بين الماضي والحاضر»[115].

تقوم القراءة الإصلاحية للدين على مبدأ تعدّد الاجتهاد. ومبدأ التعدّدية، سواء أتعلق الأمر بالدين أم بالثقافة أم بالسياسة، هو واحد من المحاور الكبرى للأيديولوجيا الإصلاحية. وقد اختار سروش لأحد كتبه عنوان «صراطهاي مستقيم» أو الطرق المستقيمة، في تحدٍّ مباشر للاعتقاد السائد بين عامة المسلمين بأن الطريق المستقيم هو طريق واحد فقط. من الواضح أن أحد أهداف القراءة الإصلاحية هو التشكيك في دعوى رجال الدين الانفراد بالحقّ في الاجتهاد وتفسير النصّ الديني. ويشدّد الإصلاحيون على التباين بين نموذج الاجتهاد السائد في المؤسسة الدينية والواقع الحياتي المعاش، بالنظر إلى ثلاثة عوامل[116]:

- إن هذا النموذج يستبطن بالضرورة احتكاراً للسياسة واستبعاداً لدور الشعب.
- إنه يستبطن تبريراً لقمع أصحاب الأفكار المخالفة.

(114) سروش: المصدر نفسه، ص ٥٣.
(115) سروش: رازداني، ص ٥١.
(116) شبستري: نقدي، المصدر السابق، ص ٣١.

- إنه يفتقر إلى التأسيس العلمي السليم.

أظن أن كتابات آية الله شبستري هي أكثر المعالجات عمقاً لعيوب المدرسة الفقهية التقليدية، ونموذج الاجتهاد الذي تقوم في إطاره القراءة الدينية المحافظة. وُلد محمد مجتهد شبستري في العام ١٩٣٦م. ودرس في الحوزة العلمية في قُمّ حتى بلغ مرتبة الاجتهاد. كما درس الفلسفة ودرَّسها في جامعة طهران. بين عامي ١٩٧٠م، و١٩٧٩م، عمل مديراً للمركز الإسلامي في هامبورغ في ألمانيا حيث تعرّف علم الكلام المسيحي الحديث. وتحوّلت اهتماماته إلى البحث عن مصالحة فكرية بين الدين والحداثة. ومثل سروش، يدعو شبستري إلى الفصل بين الدين والمعرفة الدينية، لكنّه خلافاً للأول يركّز على منهج الاجتهاد في النصّ الديني وطرق تطبيق الأحكام. وقد تأثّر خطابه بعمق بمنهج التأويل الفلسفي hermeneutics الذي طوّره الفلاسفة البروتستانت. كانت فكرة التأويل الفلسفي في بدايتها تدور حول اكتشاف القيمة والرسالة المضمرة في النصّ الديني. لكنّها توسّعت خلال القرن العشرين على يد عدد من الفلاسفة، لا سيما مارتن هايدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦م) وهانس - جورج غادامر (١٩٠٠م - ٢٠٠٢م)، إلى ما يتجاوز هذه الحدود، فأصبحت تعنى بالفنّ والأدب، وتحوّلت نحو اعتبار الوجود الإنساني بمجمله سؤالها المحوري. في معظم أعمال شبستري، لا سيما كتابيه المثيرين للجدل «هومنيوتيك، كتاب وسنت» و«نقدي بر قراءت رسمي از دين»، تظهر بوضوح تأثيرات فلسفة هايدجر وغادامر وكارل بارث (١٨٨٦م - ١٩٦٨م).

يشدّد هايدجر على الدور المحوري لذهنيّة المتلقّي كوسيط لفهم ما يتلقّاه، ولهذا فهو يقر أنه «لا فهم من دون فهم مسبق» (no understanding without pre-understanding) [١١٧]. أما غادامر فيصف الخلفيّة الذهنية التي تتحكّم في فهم المتلقّي بالأفق أو مجموع الكينونة التي شارك في صوغها مجموع تجارب الماضي والحاضر[١١٨]. ولهذا فإن

(١١٧) Achtemeier, Paul, *An Introduction to the New Hermeneutic,* (Philadelphia, 1969), p. 11.

(١١٨) Seung, T., *Semiotics and Thematics in Hermeneutics,* (New York, 1982), p. 173.

الوعي التأويلي هو، بصورة أو بأخرى، أفق مفتوح، ومتحرّك، وفي حالة تغيّر دائم. وبحسب تعبير غادامر، إن «التشديد على الأفق التاريخي يتناول مرحلة فحسب في عمليّة الفهم. فهو لا يعني انفصال الإنسان عن وعيه السابق. ما يحصل أن الأفق التاريخي الفعلي يتجاوز الوعي السابق من حيث تأثيره في فهم الإنسان. خلال عملية الفهم، يحدث تحوّل في الأفق، بمعنى أنه بقدر ما يكون الأفق التاريخي شاهداً ومؤثّراً في فهم الحاضر، فإنه بالقدر نفسه يكون عرضة للزوال والتلاشي»[١١٩].

يستخدم شبستري فكرة «الأفق التاريخي» لتهوين القيمة العملية لمنهج الاجتهاد المتداول في مدارس العلم الشرعي (الحوزة العلمية). يعتمد هذا المنهج بشكل أساسي على استخدام التقنيّات اللغوية، ويركّز على فهم التركيب النحوي للجملة العربية التي تحوي النصّ، والحادثة التاريخية التي استهدف النصّ تكييفها، كوسيلة لاستخراج الحكم الشرعي المتضمّن في النصّ، وبالتالي تحديد مبتغى الشارع المقدّس. بناءً على منهج التأويل الفلسفي، يجادل شبستري في أن الصيغة اللغوية هي مجرّد وعاء للقيمة الدينية وليست جزءاً منها، ويرجع اختيار هذا الوعاء إلى ضرورات الأفق التاريخي للمجتمع الذي خاطبه النصّ عند نزوله. وهو أمر مفهوم؛ فقد كانت الرسالة السماوية بحاجة إلى النفاذ إلى عقول المجموعة الأولى من المؤمنين وقلوبهم، من أجل أن يصدّقوها ويعيدوا إنتاجها في قالب دعوة إلى سائر الناس[١٢٠]. يكمن جوهر الرسالة السماوية في القيم المتضمّنة في تلك الصيغة اللغوية وليس في الصيغة نفسها[١٢١]. ويعتقد شبستري بأن الفقه التقليدي قد أضاع عقلانيته بسبب تقديسه للإطار اللغوي، وهو موقّت ومشروط بظرفه الخاص، على حساب المحتوى القيمي الذي ينطوي عليه. وهذا يفسّر، في رأيه، التفاوت العميق بين التعاليم الدينية ومتطلّبات الحياة المعاصرة[١٢٢].

(١١٩) Cited in Seugn, ibid., p. 189.

(١٢٠) شبستري: هرمنيوتيك، كتاب وسنت، تهران ٢٠٠٠م، ص ٤٨.

(١٢١) شبستري: المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١٢٢) شبستري: نقدي، ص ٦٥.

يرى شبستري أن القيم القاعدية للدين هي المنظومة الدينية الوحيدة التي تتمتّع بالقداسة والعمومية والامتداد عبر الزمان والمكان. يمكن للقيم أن تتمظهر في أشكال مختلفة في الأزمنة المختلفة. وباستثناء أحكام العبادة بالمعنى الدقيق، فإن الأكثريّة الغالبة من الأحكام الدينية المتعلّقة بجوانب الحياة المختلفة، لا تتمتّع بالقدسيّة أو الثبات أو العمومية(١٢٣). وهذا يشمل الأحكام المنصوص عليها، كما يشمل بطبيعة الحال آراء الفقهاء واجتهاداتهم. وأظنّ أن شبستري هو واحد من قلّة نادرة من المفكّرين المسلمين الذين يعتقدون بإمكانيّة تغيير الأحكام التي وردت فيها نصوص قرآنية أو نبوية؛ ذلك أن الاتجاه الغالب يميل إلى حصر إمكانيّة التغيير في الأحكام غير المنصوصة وفقاً للمقولة الشائعة «لا اجتهاد في مقابل النصّ». والحقيقة أن نقطة القوّة الرئيسة في احتجاجات شبستري تكمن في تفسيره المختلف لفكرة «أسباب النزول» الشائعة في المدارس الفقهية، إضافة إلى تمييزه الدقيق بين مراد النصّ وفهم المجتهد ـ أو المجتمع ـ لذلك المراد. وهو يرى أن تغيّر ظروف الحياة ومتطلّباتها وتغيّر ثقافة الناس وهمومهم يستدعيان قيام كلّ جيل من أجيال المسلمين بصوغ القواعد ومنظومات العمل التي يحتاجها لتطوير حياته بالرجوع إلى العقل الجمعي، ومن دون تقيّد شديد بالصيغ والأشكال الموروثة التي هي وسائل للتوصّل إلى نتائج عقلانية، ولا يصحّ أن تكون قيداً عليها. القيد الوحيد الذي يستوجب الرعاية هو قيم الدين الأساسية التي لا ينبغي أن تخرق في أيّ حال. ويضرب مثلاً على ذلك نظام الحكومة، ويجادل في أن الإسلام لم يحدّد صورة خاصة ثابتة لنظام الحكم. ما يهمّ الشارع في هذا الصدد هو جوهر الحكم، أي العدالة، وليس شكل النظام أو عنوانه(١٢٤).

تمثّل مقاربة شبستري التأويلية، إضافة إلى نظريّة شروس في المعرفة الدينية، أساساً متيناً لقراءة جديدة للدين الإسلامي، تنطوي على عدد من العلامات التي تميّزها عن

(١٢٣) شبستري: هرمنيوتيك، ص ٨٨.

(١٢٤) شبستري: نقدي، ص ٥٠.

القراءة المحافظة. تقوم تلك القراءة، كما أجملها محسن كديور، على سبعة مبادئ رئيسة[١٢٥]:

١ ـ الإنسان مكرم، حامل للروح الإلهية، والعقل الذي يضعه الإسلام في مقام الرسول الباطن. الإنسان كنوع مؤهّلٌ لخلافة الله على الأرض، ولهذا فهو محلّ للثقة.

٢ ـ فيما يتعلّق بالعلم، إن كمال الدين يعني كمال الهداية. قد يوفّر الدين بعض المعارف التي لا يستطيع الإنسان التوصّل إليها بمفرده. أما في الجوانب التي يمكن بلوغها عن طريق التجربة البشرية أو العقل الجمعي، فغاية ما ينتظر من الدين توفيره هو الإرشاد فحسب. ولهذا لا نتوقّع من الدين أن يتدخّل في الأمور العلمية، أو التجريبية، أو الرياضية، وهكذا الحال في مجالات العلوم الإنسانية.

٣ ـ السياسة، أي التدبير في المجال العام، عمل عقلاني يعتمد على التجربة والعقل الجمعي. وهي لا تنطوي على أمور ثابتة أو تعبّدية. يقدّم الدين في مجال السياسة معايير كلّية، ويعرّف بعض الطرق السلبية والإيجابية وبعض الجزئيّات على سبيل التمثيل فقط. وتصاغ السياسة الدينية في ضوء هذه العناصر. وإذا كان الإسلام لا يتلاءم مع كلّ الأنماط السياسية، فهو لا يقدّم في الوقت نفسه شكلاً واحداً ثابتاً للممارسة السياسية. ومن الممكن صوغ أشكال سياسية عديدة في زمن واحد، تنسجم مع القيم والمعايير الدينية، أو لا تتعارض مع تعاليم الدين.

٤ ـ يلعب عنصر الزمان دوراً مهمّاً في الاجتهاد الفقهي، ويستهدف الاجتهاد وفق هذه القراءة استبعاد الأعراف والتقاليد الخاصّة بزمن الوحي، والتي دخلت في التراث الديني، وجرى اعتبارها بمرور الزمان من ثوابت الدين.

٥ ـ غرض الدين الأسمى هو إغناء الضمير الإنساني وتعزيز وعي الإنسان بمعاني وجوده ومساعدته على التناغم والانسجام مع الكون المحيط به.

٦ ـ الأحكام الثابتة هي جزء من قواعد العمل في المجتمع الديني. أما الجزء الآخر

(١٢٥) كديور: مردم سالاري، المصدر السابق.

فهو الأحكام المتغيّرة، وهو مجال واسع ومفتوح أمام المجتمع كي يصوغ الأحكام التي تناسب حياته في مختلف الأوقات. إن أكثر الأحكام المتعلّقة بالحياة السياسية هو من النوع الثاني.

٧ ـ الديموقراطية الإسلامية هي نظام الحياة السياسية للمسلمين في العالم الحديث. وهي ثمرة لتجربة البشر طوال قرون عديدة. وليس المقصود من نسبتها إلى الإسلام استنباطها من الكتاب والسُنَّة، بل الإشارة إلى أنها منهج عقلاني لا يتنافى مع قيم الإسلام، وأنها وسيلة يمكن للمسلمين الأخذ بها لتنظيم حياتهم، وأن الفكر الإسلامي قادر على توفير المباني الفلسفية للديموقراطية الدينية.

العلمانية

سبقت الإشارة إلى أن ارتباط الديموقراطية بالعلمانية كان من أبرز أسباب اعتراض المحافظين عليها. في المقابل، يتّسم موقف الإصلاحيين من العلمانية بلين غير معهود عند التيار العام من الإسلاميين، والذي يعتبر العلمانية نقيضاً للدين ويرفضها جملةً وتفصيلاً. ويتجلّى هذا الموقف في معالجتهم للعديد من القضايا الإشكالية، مثل العلاقة بين الدين والدولة، والثقافة، والأخلاق الاجتماعية، وسواها. لكنّهم يجتهدون مع ذلك في المحافظة على مسافة تفصلهم عن دعاة العلمانية أو رافضي الدور السياسي للدين. ويجادل الإصلاحيون في هذا الإطار في أن ما يدعون إليه هو قراءة جديدة للإسلام، تمتاز عن الدعوات العلمانية وعن دعوات التقليديين في التيار الديني على السواء[١٢٦]. وهم يُصرّون على التمييز بين العلمانية كأيديولوجيا والعلمنة كتمظهر للتحوّل في المجتمع والثقافة process. وتمثّل أعمال سعيد حجاريان أعمق المعالجات التي قدّمها التيار الإصلاحي في هذا الجانب، ولا سيما في كتابه المثير للجدل «از شاهد قدسى تا شاهد بازاري». يرفض حجاريان العلمانية كأيديولوجيا، لكنّه يجادل في أن العلمنة، أو التحوّل الذي يؤدّي

(١٢٦) علوى تبار: المصدر السابق، ص ٢٥.

بالضرورة إلى نزع المظهر القدسي، هو أمر لا مفرّ منه[127]. ويشدّد، تبعاً لتراث ماكس فيبر، على أن الدولة هي أقوى أدوات العلمنة، ويعتبر قيام الجمهورية الإسلامية خطوة أولى في طريق سيؤدّي في النهاية إلى ظهور نمط من التديّن الجديد كلّياً[128].

في العام ١٩٩٦م، أثار حجاريان جدلاً حاداً[129] ـ حين ادّعى أن نظريّة ولاية الفقيه المطلقة التي طرحها الخميني ستؤدي فعلياً إلى علمنة القانون الديني، أو ـ حسب تعبيره ـ مصالحة الفقه مع العرف من خلال إعادة إنتاج الأول ضمن إطارات الثاني وفي حدوده. ويجادل حجاريان بأن الفقه الشيعي بقي حتى صعود الخميني مقاوماً لتأثير التيارات الجديدة التي انطلقت بفعل تغير بيئته الاجتماعية والتغيّر في العالم بشكل عام. لكن شخصيّة الخميني الكاريزمية مكّنته من فرض منظوره الخاص على حساب الكثير من المبادىء الراسخة في المجتمع الديني[130]. ويرى أن الخميني كان واعياً للكلفة التي يجب دفعها مقابل تكييف القواعد الفقهية كي تندمج في النظام القانوني للدولة. ويعتبر حجاريان تطوير الخميني لمبدأ مصلحة النظام، وهو مبدأ عقلاني وضعي، مثالاً بارزاً على الطريقة التي تؤثّر بها الدولة في وظائف الدين ودوره:

«إدماج المؤسسة الفقهية في مؤسسة الدولة، وبالنظر خصوصاً إلى هيمنة الفكرة التي تطابق بين الدين والسياسة[131]، أدى إلى فرض المؤسسة السياسية متطلّباتها وطرق عملها على المنظومة الدينية. الدولة، ولا سيما في العصور الحديثة، هي أقوى أدوات العلمنة. يعالج السياسيون الأمور على أساس العرف والمصلحة، فإذا اندمجت المؤسسة الفقهية في جهاز الدولة، سوف ينتقل هذا المنهج لا محالة إلى الفقه»[132].

(١٢٧) حجاريان: از شاهد...، ص ٨٩.

(١٢٨) حجاريان: المصدر السابق، ص ٨٧.

(١٢٩) نشر حجاريان مقالته «فرايند عرفى شدن فقه شيعي» للمرّة الأولى في مجلة كيان، العدد ٢٤ (نيسان/ إبريل ١٩٩٦م) ثم أعاد نشرها في كتابه از **شاهد قدسي**، ص.ص ٦٩ ـ ٩١.

(١٣٠) حجاريان: المصدر نفسه، ص ٩٦ ـ ١٠٨.

(١٣١) لعلّ آية الله الخميني هو أكثر من شدّد على التطابق بين الدين والسياسة، فكثيراً ما ردّد عبارة «ديننا عبادته سياسة وسياسته عبادة» المنسوبة إلى السيد حسن مدرس، السياسي والزعيم الديني الذي اغتيل زمن الشاه الأسبق رضا بهلوي في العام ١٩٣٧م.

(١٣٢) حجاريان: المصدر السابق، ص. ٥ ـ ٩٤.

إن نقاشاً غير منحاز حول العلمانية ليس بالأمر اليسير في أيّ مجتمع إسلامي، فضلاً عن نظام ديني كما هو الحال في إيران. لكن المسألة شديدة الإلحاح والإثارة في الوقت نفسه بحيث يستحيل إغفالها أو تهوين أهمّيتها. تحتلّ العلمانية موقعاً محورياً في النقاش حول التنمية، والحداثة، والتحوّل الديموقراطي. ولهذا فإنه لا يمكن تجاوزها في أيّ نقاش جدّي حول أيّ من هذه الموضوعات. ويظهر من التجارب التنموية التي قامت في العديد من المجتمعات الإسلامية أن إغفال النخبة لهذه المسألة وتركها من دون معالجة تتناسب والمكوّن الثقافي الخاص لتلك المجتمعات، قد أدّيا فعلياً إلى تثبيط الجهود التنموية، وإلى انقسامات اجتماعية بطّأت إلى حدّ كبير مسيرة التطوّر السياسي والاقتصادي. وشهدنا هذه النتيجة في إيران وفي العديد من الأقطار الإسلامية التي خاضت تجارب تنموية.

احتلّ النقاش حول العلمانية، ولا سيما طبيعتها الإشكالية وعلاقتها بالديموقراطية والتحديث، جانباً كبيراً من اهتمامات التيار الإصلاحي. وثمّة اتفاق عام بين الإصلاحيين، على ما يبدو، على أن قدراً من العلمانية هو أمر لا يمكن الفرار منه. لكنّهم يتّفقون في الوقت نفسه على الحاجة إلى إعادة تعريف هذه المسألة في إطار الثقافة المحلية، تعريفاً يساعد على تفهّم حقيقة أن العلمنة ليست خياراً إرادياً محضاً، وأن ذلك القدر الضروري منها ليس متناقضاً بالضرورة مع الدين، وأن طرحها الأوّلي في الإطار الثقافي الغربي لا يعني أنها غير موجودة أو غير متعارف عليها، وإن بتسميات مختلفة، في ثقافة المسلمين وفي الثقافة المحلّية الإيرانية. بكلمة أخرى، نظر الإصلاحيون إلى العلمانية كمفهوم واسع ينطوي على قدر كبير من اللبس، واعتبروا أن طرحه الأولي، كنقيض للدين وكتمثيل للفكر الغربي، قد أعاق مناقشته بموضوعيّة ومن دون موقف مسبق. ومن خلال معالجة مسألة العلمنة والعلمانية، يحاول هؤلاء المفكّرون فهم طبيعة العلاقة بين العوامل الدينية والعوامل غير الدينية التي تشترك في تكوين الفعل الدنيوي أو تقويمه، وتحليل انعكاسات التفاعل بين هذين النوعين من العوامل على كلّ منهما. إن

الغرض الأول والأخير من هذه المعالجة هو اكتشاف الإمكانات الكامنة في كلّ من الدين والعقل للتناغم وإبداع فعل تتجلّى فيه العقلانية بالقدر نفسه الذي تتجلّى فيه القيمة الدينية، وبالتالي استخراج القيمة الدينية من الحالة الضبابية والغامضة المترافقة مع الجانب الغيبي للدين، والتركيز على جانبه التطبيقي الواقعي القابل للتوافق مع العرف السائد بين العقلاء، والمقبول لدى عامّة الناس. إن معالجة من هذا النوع ضرورية لتعريف الوظائف التي يمكن لكل من الدين والعقل القيام بها في الاجتماع السياسي، كلٌّ بلغته الخاصة وضمن مساره الخاص.

يفترض هذا الطرح وجود مجالين وظيفيين متمايزين: مجال ديني ومجال عرفي - عقلي، خلافاً للمبدأ الذي يتبنّاه المحافظون، والقائل بعالم واحد فقط هو عالم الدين. ويرى الإصلاحيون أن اشتغال العقل في مجاله الخاص لا ينطوي بالضرورة على تعارض مع القيم الدينية، كما أن المجال الوظيفي للعقل لا يزاحم بالضرورة مجال الدين أو كماله[١٣٣]. يسمّى مجال العقل هذا في الأدبيّات الغربية علمانياً. وبالنظر إلى تطوّر الفكرة في المجال الثقافي الغربي، والشروط التاريخية الخاصة بتجربة التطوّر الغربية، اتخذت العلمانية طابع التعارض مع الدين في غالبيّة حالاتها. لكن هذه الشروط الظرفية لا تغيّر حقيقة المسألة؛ فهي لا تمثّل قيداً على المجتمعات الأخرى التي قد تسعى إلى تطوير مفهومها الخاص للعلاقة بين الدين والدنيا. في هذا الإطار، بذل عددٌ من المفكّرين الإصلاحيين، ولا سيما حجاريان وسروش، جهداً قيّماً في معالجة المسألة، محاولين التوصّل إلى مفهوم محلّي يركّز على المقاربة بين مفهوم العرف، وهو من المفاهيم السائدة والمقبولة في الثقافة الإسلامية، ومفهوم العلمانية، كما يقارب بين مفهوم التحوّل العلماني secularization ومفهوم التحوّل العرفي «عرفي شدن»، حسب التعبير الفارسي. يشير تعبير «العرف» إلى الشيء المتعارف عليه بين الناس، ويمثّل القبول الاجتماعي مصدر القيمة فيه، وهو يمتاز بذلك عن الحكم الديني الذي ترجع قيمته إلى صدوره من الشارع. في

(١٣٣) شبستري: نقدي، ص ٢٧٧.

السياق نفسه، إن تحوّل الفكرة أو الفعل الديني إلى عرفي، يؤدّي بالضرورة إلى انتقال مصدره القيمي من السماء إلى الأرض. تكمن قيمة العرف الاجتماعي في تمثيله للعقل الجمعي، وما نسمّيه عرفاً ليس في حقيقة الأمر سوى العقل الذي يمثّل في مستواه المتوسّط قاسماً مشتركاً بين جميع الناس ونقطة التقاء لإرادتهم، وهو ما نسمّيه بالعقل الجمعي.

يستعمل حجاريان هذا التصوير في وصف الآثار المترتّبة على اندماج القيم الدينية في تركيبة المجتمع ونظام عمله وعلاقاته. كما يستعمل مفهوم «الدين المدني» للتمييز بين القيم الدينية في حالتها الأوّلية كمجرّدات، وحالتها بعد أن تتحوّل إلى مضمون أو شريك في فعل اجتماعي(١٣٤). ويجادل حجاريان في أن تطبيق القيم الدينية من جانب المجتمع، أي تحوّلها من قيم مجرّدة إلى قيم في حالة اشتغال، ينطوي على مساومة بين الفكرة الدينية وفهم المجتمع لها، والحدود الخاصة بالنظام الاجتماعي الذي ستطبّق فيه. ويرى أن تحوّل القيم والمثاليّات الدينية إلى أعراف اجتماعية محلّية هو مسار ثابت لا يتوقّف، ويمثّل جزءاً عضوياً في الحياة الاجتماعية الطبيعية. ويتّخذ التفاعل بين المثاليّات الدينية والعرف الاجتماعي صورتين: في الصورة الأولى، يتمّ خلق عرف جديد كإطار اجتماعي لتطبيق مبدأ ديني محدّد، أو تعديل عرف قائم كي يتلاءم مع ذلك المبدأ. وفي الصورة الثانية، يتمّ تطبيق ذلك المبدأ على نحو خاص كي يتلاءم مع عرف قائم وسائد. ويستنتج من هذا التفسير أن الكثير مما يعتبر في الثقافة الاجتماعية تقاليد دينية، لا سيما تلك التقاليد التي تتعلّق بالسلوك الاجتماعي، هو في الأصل أعراف أقرّها القادة الدينيون، واكتسبت بمرور الزمن قيمة دينية(١٣٥). يطابق مثل هذا التحوّل إلى حدّ كبير ما يوصف بالعلمنة، أو ما يصفه هو بالتحوّل العرفي. إن اكتساب العرف قيمة دينية لا

(١٣٤) يشير مفهوم «الدين المدني»، بحسب كسلر، إلى «دين يخدم أغراضاً دنيوية، مقارنة بالدين الذي ينحصر في خدمة أغراض غيبية أو آخروية». أنظر:
Kessler, Sanford, "Tocqueville on Civil Religion and Liberal Democracy", *The Journal of Politics*, vol. 39, no. 1. (Feb., 1977), pp. 119 - 146.

(١٣٥) حجاريان: «هنجار هاي بي ارزش، ارزش هاي بي هنجار»، نوروز (٧ آذار / مارس ٢٠٠٢م).

يجعله ديناً في حقيقة الأمر، ولا ينفي حقيقة كونه متمايزاً في الجوهر عن القيمة الدينية التي أسبغت عليه.

ينصرف مفهوم العلمانية، كما يرى سروش، إلى واحد من ثلاثة معانٍ:

١ ـ قيام الفعل على أرضية غير دينية.

٢ ـ فهم العالم والإنسان خارج الإطار المفهومي الديني.

٣ ـ فهم المجالات غير المرتبطة بالدين كعوالم مستقلّة قائمة بذاتها، مثل مجال العلم، والفلسفة، والفنّ، والأدب، والسياسة. ويميل سروش إلى المعنى الأخير مشدّداً على أن كلاً من هذه المجالات هو عالم قائم بذاته من حيث أرضيّته المفهومية، ولغته المستعملة، وطرق التحليل والإثبات والتقويم، فضلاً عن الوظائف الاجتماعية. ولهذا فهو يساوي بين التحوّل العلماني «أو العرفي» واكتشاف التمايز المذكور:

«لعلّ من الأفضل استعمال تعبير «استقلال السياسة عن الدين» بدلاً من «فصل السياسة عن الدين». لكن من الضروري أن نفهم أن السياسة ليست الوحيدة المستقلّة بطبعها عن الدين، فالفلسفة والفنّ والعلوم وكثير من الشؤون الإنسانية والمنظومات الاجتماعية هي كذلك أيضاً. لهذا يجب أن يفهم «الانفصال» بمعنى الاستقلال، وأن علمنة البشر هي ثمرة اكتشافهم هذا المعنى»[١٣٦].

ويجادل سروش في أن العلمانية، بالمفهوم الذي يقترحه، لا تستثني الدين من الحياة السياسية بالضرورة، لكنّه يحذّر في الوقت نفسه من أن تطبيق النظام القانوني الديني سيؤدّي بالضرورة إلى تجريده من صبغته القدسية؛ ذلك أن الجانب القدسي في الحكم الديني يرتبط بالمكوّن الميتافيزيقي، أي رجوع الدين إلى عالم يتجاوز الطبيعة وحدودها المادّية. في المقابل، تحتاج إدارة الشؤون الاجتماعية والدنيوية إلى قواعد وقيم متناسبة مع شروط الدنيا وحدودها المادّية الطبيعية، كي تكون قادرة على إنتاج مفاعيل ملموسة وقابلة للمحاسبة[١٣٧].

(١٣٦) سروش: بسط تجربه، ص ١٦٢.

(١٣٧) سروش: المصدر نفسه، ص ٣٦٤.

التمييز بين العلمانية والعلمنة هو أمر مفهوم بصورة عامة؛ فالأولى هي إلى حدّ كبير موقف فلسفي من الكيفيّة التي ينبغي أن تكون عليها الأشياء، بينما تشير الثانية إلى مسار تحوّل تظهر خلاله تجلّيات للأولى(١٣٨). ويرى حجاريان أن التحوّل العلماني هو ثمرة خروج المجتمع من حالته البدائية وقيام الاجتماع الحديث(١٣٩). يرجع هذا التطوّر إلى عوامل متعدّدة خارج الإطار الديني، من بينها تقسيم العمل، وكتابة القانون، وتمايز المجال العام عن المجال الخاص(١٤٠).

ونظراً إلى انطلاق التيار الإصلاحي من أرضيّة دينية، فهو يدعو إلى دور فعّال للدين في الدولة والمجتمع، لكن من دون أن يكون للمؤسسة الدينية دور مماثل. بكلمة أخرى، يقرّ الإصلاحيون بدور الدين لكنّهم يريدون للمؤسسة الدينية أن تبقى مستقلّة عن الدولة(١٤١). ويمكن القول إن النقاش يدور حول تعريف الحدّ الفاصل بين سلطة الدين وسلطة الإنسان. ومن الواضح أن هذا النقاش يرجع بجذوره إلى خلاف أوّلي على دور الدين وما يتعلّق به. وقد أشرت سابقاً إلى أن المحافظين يعتبرون الدين كاملاً وشاملاً لكلّ جوانب الحياة، كما يعتبرون الفقهاء المصدر الشرعي الوحيد للمعايير الدينية. ويترتّب على هذا أن كلاً من الدولة والمجتمع هو إطار طبيعي لسلطة الدين وتطبيق الأحكام التي يتوصّل إليها الفقهاء. يطلق على هذه الفكرة في الأدبيّات السياسية الإيرانية «دين حد اكثري»(١٤٢)، بينما يتبنّى الأصلاحيون ما يطلق عليه «دين حد

(١٣٨) Monshipouri, Mahmmod, *Islamism, Secularism and Human Rights in the Middle East,* (London, 1998), p. 10.

(١٣٩) حجاريان: **تاوان اصلاحات**، تهران ٢٠٠١م، ص ٦٥.

(١٤٠) حجاريان: **از شاهد قدسي**، ص ٨٨.

(١٤١) علوي تبار: المصدر السابق، ص ١٩٢.

(١٤٢) للمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، أنظر محبي: **نظريه دين حد اكثرى**، نقد ونظر، السنة السادسة، العدد ١ ـ ٢، (شتاء ١٩٩٩م)، ن.إ: www.hawzah.net/Per/Magazine/NN/021/nn02107.htm أنظر أيضاً: نقد آية الله سبحاني لنظريّة «دين حد اقلي»: سبحاني، جعفر: «ويجكَيهاي علم فقه»، ن.إ: www.balagh.net/persian/feqh/maqalat/koliyat/29.htm

اقلي»[١٤٣]. على المستوى العملي، تعني الفكرة الأولى أن كلّ فعل فردي أو جمعي يجب أن يتوافق مع أحكام الشريعة، بينما تميل الفكرة الثانية إلى تعريف سلبي، إذ تقول إن كلّ فعل مقبول ما لم يخرق حكماً متّفقاً عليه بين أهل الشريعة.

في التحليل الأخير، تستهدف نقاشات الإصلاحيين حول العلمانية تدعيم موقفهم الأوّلي الذي يعتبر الدولة كياناً عرفياً. وكما يقول سروش، إن ادعاء الدولة للصبغة الدينية سوف يقود بالضرورة إلى انقلاب الدين إلى نظام عرفي، لا يختلف عن قانون الدولة. وإذا حصل الأمر، سوف يخسر الدين العنصر الجوهري فيه، أي كونه مصدر إلهام روحي لحياة الإنسان[١٤٤]. الحياة الروحية ليست مجالاً لعمل الدولة؛ فهي ليست ممّا يمكن تعليمه وممّا يمكن فرضه بقوّة القانون، إنها تجربة تتطوّر من خلال الحوار الدائم بين الإنسان وربّه. التقوى هي مستوى من الارتقاء المعنوي، يتحرّر فيه عقل الإنسان ومشاعره من الحدود الضيّقة للحقائق المادية، فيتخطّى حدودها ويسعى وراء العوالم الواسعة التي تخفيها تلك الحدود[١٤٥]. من جانبه، يجادل شبستري في أن تدخّل الدولة في الشأن الديني سوف يقود بالضرورة إلى الاستبداد الديني. وخلال العقد الأول بعد الثورة الإسلامية، كان هذا التدخّل سبباً في نقض الحقوق المدنية للشعب، وقهر الشباب والنساء، وعزل النخبة المفكّرة والمثقّفين[١٤٦]، إضافة إلى أنه يهبط بدور الدين إلى المجال المحدود للقانون، بدلاً من أهم وظائفه، أي توفير المثل العليا الضرورية للحياة الاجتماعية وتعميق معناها[١٤٧].

(١٤٣) سروش: **بسط تجربه**، ص. ٨٣ ـ ١١٢.
(١٤٤) سروش: المصدر نفسه، ص ٣٦١.
(١٤٥) خاتمي، محمد: **بيم موج**، تهران ١٩٩٢م، ص ١٤٨.
(١٤٦) شبستري: المصدر نفسه، ص ٣١.
(١٤٧) شبستري: المصدر نفسه، ص ٥٠.

خلاصة الفصل الخامس

كان صعود التيار الإصلاحي ثمرة انتشار الميول الليبرالية التي نتجت عن التحوّلات البنيوية في المجتمع الإيراني، لا سيما في حقبة الثمانينيات، إضافة إلى انبعاث دور المفكّرين ودعاة الإصلاح الديني بعد فترة من التراجع والفتور. يتبنّى التيار الدعوة إلى الحداثة من منطلق ديني، متمايز عن منطلقات التيار العلماني ومختلف في الوقت نفسه عن المنظور الديني الشائع في المؤسسة الدينية ولدى عامة الروحانيين.

تتمثّل المحاور الرئيسة للخطاب الإصلاحي في نقد الأيديولوجيا الرسمية، ولا سيما أرضيتها النظرية (الفقه التقليدي)، والدفاع عن الحداثة، والديموقراطية، والتعدّدية، وتحديد السلطة. ويقترب المفهوم الإصلاحي للديموقراطية إلى حدّ كبير من المفهوم الليبرالي. لكنّه يخالفه في الموقف من العلمانية، إذ يرفض الإصلاحيون العلمانية كأيديولوجيا لكنّهم يعتبرون التحوّل العلماني (أو العرفي) نتيجة حتمية لاندماج الدين في الدولة والتحوّلات الاجتماعية.

يعتقد الإصلاحيون بإمكانيّة تطوير خطاب ديموقراطي على أرضيّة دينية، ويقترحون، لتحقيق هذه الغاية، منهجاً جديداً في الاجتهاد وقراءة النص الديني، يختلف إلى حدّ بعيد عن المنهج السائد في المدرسة الفقهية التقليدية. ومن العلامات البارزة في هذا الخطاب إنكاره وجود نظام محدّد ونهائي للحكم في الإسلام، وربط إسلاميّة الدولة باعتراف المواطنين بها على هذا النحو، أو التزامها القيم القاعدية للسياسة الدينية.

ويقدّم الخطاب الإصلاحي مثالاً قوياً على إمكانيّة المصالحة بين الإسلام والحداثة، لا سيما في الجانب السياسي. فهو يوفّر أرضيّة لتفاعل نشيط بين المعرفة الدينية من جهة والفكر الفلسفي والاجتماعي الحديث من جهة أخرى. وبغضّ النظر عن انتقادات

المحافظين والعلمانيين على السواء لسلامة انتساب الأفكار الإصلاحية إلى كلّ من الدين أو الحداثة، والتي تعتبر على أيّ حال موضوعاً مفتوحاً للنقاش، نجح الخطاب الإصلاحي في تعبئة شريحة كبيرة من المجتمع الإيراني، لا سيما من الأجيال الجديدة والنساء والفئات التي هُمّشت في ظلّ النموذج السياسي المحافظ. وفي السنوات الأخيرة، شهدنا اهتماماً بالنموذج الإصلاحي خارج حدود إيران، لا سيما في العالم العربي حيث تجتذب أعمال المفكّرين الإصلاحيين اهتماماً متعاظماً بين النخبة العربية والناشطين في المجال السياسي.

الفصل السادس

المحافظون والإصلاحيون: المشهد الحزبي في إيران

ناقشنا في الفصلين السابقين الأيديولوجيا السياسية لكلّ من المعسكرين الرئيسين اللذين يتنافسان على السلطة في الجمهورية الإسلامية. وكان الغرض من النقاش تحديد نقاط الخلاف الرئيسة بين الفريقين وأرضيّتها النظرية. غنّي عن القول أن وجود الأيديولوجيا السياسية بذاته ليس أمراً مهمّاً في عالم السياسة، بل تكتسب الأيديولوجيا أهمّيتها إذا نجحت في التحوّل إلى حركة سياسية قادرة على التأثير في السلطة والمجتمع، وإحداث التغيير الذي تنادي به أو تتبنّاه.

من ناحية أخرى، يتوقّف بلوغ الديموقراطية إلى حدّ كبير على تحوّل مبادئها من فكرة يحلم بها حفنة من الروّاد إلى مطلب شعبي. وهنا يكمن، على وجه التحديد، دور الأحزاب والجماعات السياسية التي، يؤدّي نشاطها الجمعي إلى تحوّل الأفكار العامة والإجمالية إلى قضايا محدّدة تستقطب اهتمام الجمهور العام أو شريحة معتبرة منه. بكلمة أخرى، إن تبلور الروح الديموقراطية في المجتمع رهن باندماج مبادئها الكبرى في الثقافة الاجتماعية، وتفاعلها مع الجوانب المختلفة من حياة المجتمع وهمومه اليومية، وبالتالي تطوّرها من فكرة أو طموح مثالي إلى رمز لتطلّع المجتمع نحو مستقبل أفضل. وتقوم الأحزاب بدور مهمّ على هذا الصعيد، إذ تعمل على إعادة تفسير الهموم اليومية باعتبارها تجلّيات للحاجة إلى تطوير النظام السياسي. ومن هذه الزاوية، إن الأحزاب الديموقراطية هي، بصورة أو بأخرى، مصادر للثقافة السياسية الجديدة التي يحتاجها المجتمع، مثلما هي أدوات لتنظيم الضغط الاجتماعي وتوجيهه نحو الحكومة. إن دراسة التحوّل الديموقراطي لمجتمع ما تتطلّب بالضرورة دراسة توزيع قواه السياسية، ولا سيما تلك المتشكّلة في تنظيمات حزبية أو مجموعات مصالح، لأنها الوسيلة الوحيدة لمعرفة ما إذا كان حراكه العفوي أو المخطّط له ينطوي على قابليّة معتبرة لإنتاج تغيير ملموس أم لا.

يناقش هذا الفصل التركيب الحزبي للسياسة الإيرانية، والانعكاسات التي يخلّفها التنافس الحزبي على النظام السياسي. ويبدأ الفصل بمقدّمة نظرية موجزة عن دور الأحزاب وموقعها الاجتماعي، ثم يقدّم عرضاً للحزب الجمهوري الإسلامي الذي يعتبر الأب الشرعي لمعظم المجموعات السياسية الرئيسة في إيران اليوم، قبل أن ندخل صلب الموضوع. ونشير هنا إلى أن الفصل يقتصر على دراسة المجموعات الرئيسة في المعسكرين الإصلاحي والمحافظ، ويخصّ ثلاثاً منها بنقاش أكثر تفصيلاً: «تحالف آبادكَران» الذي يمثّل الصيغة الأوّلية للجيل الجديد من الأحزاب السياسية المحافظة، والتي يعتقد الباحث أنها سوف تقود التيار المحافظ في المستقبل المنظور، و«كاركَزاران سازندكَي» الذي يمثّل التيار الليبرالي ـ البراغماتي والنخبة التكنوقراطية، وأخيراً جبهه مشاركت التي تعبّر عن الطبقة الوسطى الحديثة وتحمل توجّهات ليبرالية شبه علمانية.

ويجادل الفصل في أن النظام السياسي ـ الاجتماعي الإيراني، على الرغم ممّا يعانيه من أعراض التخلّف المألوفة في المجتمعات النامية، ينطوي في الوقت عينه على فرص جيّدة للتطوّر السياسي. وتكشف مسيرة الإصلاح التي بدأت في أوائل التسعينيات، رغم تباطئها وتعرقلها، عن حقيقة أن المجموعات السياسية المنظّمة تستطيع أن تلعب دوراً حاسماً في تحويل الرأي العام إلى عامل مؤثّر في انفتاح النظام الرئيس وصوغه مجدّداً.

من المؤسف أن العمل الحزبي في إيران لم يحظَ باهتمام كبير في أوساط الباحثين الأجانب، مقارنة بالعدد الكبير جداً من الدراسات التي اهتمّت بمختلف الشؤون الإيرانية، ولا سيما منذ بداية الثمانينيات. ولعلّ السبب يعود إلى حقيقة أن الحياة الحزبية لم تتّخذ شكلاً محدّداً إلا في السنوات الأخيرة، وتحديداً في أواخر التسعينيات من القرن العشرين. ويمكن القول إجمالاً إن معظم الدراسات والتحليلات المتعلّقة بالأحزاب الإيرانية والتي نشرت خارج إيران، قد جاء في سياق دراسة الإصلاح السياسي. أما في إيران نفسها فقد شهدت السنوات الخمس الأخيرة اهتماماً أوسع بهذا الموضوع.

تجدر الإشارة هنا إلى نقطتين:

الأولى: إن البحث في الأحزاب الإيرانية قد تطوّر على يد كتّاب إصلاحيين. ويبدو أن إغفال المحافظين لهذا الجانب هو نتاج لقلة اهتمامهم بالدراسات الاجتماعية ككلّ، أو ربما بسبب اقتناع بأن تعدّد الأحزاب السياسية لا يشير إلى تفاوت مهمّ أو جذري داخل التيار الديني الواسع. وبحسب تعبير ناطق نوري، الرئيس السابق للبرلمان، يعبّر الصراع بين الأحزاب السياسية في حقيقة الأمر عن «أذواق مختلفة» وليس عن أيديولوجيّات مختلفة[1]. وباستثناء ذلك، نشر المحافظون أخيراً بضع دراسات تتّسم عموماً بكونها سجالية، وتستهدف أساساً التركيز على مخالفة الأحزاب الإصلاحية للتيار الديني العام، ولا سيما ولاية الفقيه. وتعتبر هذه الدراسات تبنّي الإصلاحيين للديموقراطية الليبرالية دليلاً على خروجهم على الخطّ السياسي الديني[2].

الثانية: الكتّاب جميعهم الذين تناولوا الموضوع يصنّفون الأحزاب الإيرانية يميناً ويساراً. وقد شاع أخيراً تصنيفها إصلاحية ومحافظة، إلا أن التصنيف الجديد لم يأخذ موضع سابقه بصورة كاملة. من المفهوم أن الصراع السياسي كان نتيجة الخلاف على الاستراتيجيّات الاقتصادية للحكومة[3]، ما يجعل التصنيف الأول طبيعياً. لكن استمراره، رغم أن الاقتصاد لم يعد موضوعاً للصراع كما كان الأمر سابقاً، يمثّل نقطة جديرة بالتأمّل. لا بل تجدر الإشارة هنا إلى أن كثيراً من الباحثين خارج إيران ينظر إلى الجناح اليساري باعتباره متشدّداً أو راديكالياً واليمين معتدلاً. لكن منذ منتصف التسعينيات، تبادل الفريقان هذه الصفات، فأصبح ينظر إلى اليمين كمتشدّد وإلى اليسار كمعتدل[4]. وأظن أن ذلك يعود إلى السلوك السياسي الفعلي لكلّ من المعسكرين

(١) Baktiari, Bahman, Parliamentary Politics in Revolutionary Iran: The Institutionalization of Factional Politics, (Gainesville, 1996), p. 221.

(٢) أنظر مثلاً: أحزاب وتشكيلات سياسي إيران، من إعداد مركز أبحاث حرس الثورة الإسلامية (قم، د.ت.). ن.إ. روجع في ١٦ آب / أغسطس ٢٠٠٤م www.tooba-ir,org/siyasi/ahzab/kargo/fehrest.htm

(٣) Baktiari, Op. Cit., p. 84.

(٤) أنظر مثلاً: Menashri, 2001, Baktiari 1996, Tachau, 1994

وليس إلى الأساس الأيديولوجي الذي ينطلقان منه. ولا أرى الأمر سليماً من الناحية العلمية، ذلك أن كلّ جماعة سياسية يمكن أن تتّخذ مواقف يعتبرها بعضهم متشدّدة أو معتدلة في وقت ما، كلٌّ لمبرّراته الخاصة التي لا يمكن تعميمها.

دور الجماعات السياسية

يشير ازدهار النشاط الحزبي إلى تحرّر المجتمع من حالة السلبية والخنوع وانتقاله إلى حالة الحركيّة والنشاط. ويظهر العمل الجماعي المنظّم حين تتوصّل فئة من أعضاء المجتمع إلى اتفاق حول هويّة خاصة تجمع بين أفرادها وتميّزهم عن المجتمع العام. تدور الهويّة الجديدة عادة حول منظومة محدّدة من المطالب أو المصالح. ثم تتمايز هذه التجمّعات بين أحزاب سياسية أو منظّمات حرفية أو مجموعات مصالح، طبقاً لنوعيّة المطالب التي تتّفق عليها والطريق الذي تتوسّله لبلوغها. في هذا الإطار، تتشكّل الأحزاب السياسية لمعالجة ذلك النوع من المشكلات أو المطالبات التي تتطلّب تغييراً في السلطة، أو في سياساتها الكبرى. الأحزاب إذاً هي وسيلة لبلوغ أهداف سياسية، لا سيما من خلال تغيير في الحكومة. وحتى لو لم تنجح الأحزاب في الوصول إلى السلطة، يعتبر عملها ضرورياً لتحسين المناخ السياسي للبلاد. فالضغط الذي تمارسه على أجهزة الدولة ورجالها يساعد كثيراً على كبح اتجاه الدولة للاستبداد، سواء من خلال أجهزة الضبط القهري (الشرطة والأمن)، أو من خلال تحكم البيروقراطية في مصائر الناس ومصالحهم[٥].

رغم تشكيك بعض النخب السياسية في ملاءمة العمل الحزبي لمجتمعات العالم الثالث، من المسلّم به تقريباً أن التحوّل الديموقراطي لا يمكن أن ينتج مفاعيله من دون وجود أحزاب ناشطة. فمن خلال العمل الجمعي المنظّم، يتطوّر التطلّع إلى

(٥) For a comparative account on the approaches to the role of bureaucracy, see Gerald Heeger, "Bureaucracy, Political Parties, and Political Development", *World Politics,* vol. 25, issue 4, (July 1973) pp. 600 - 07.

المشاركة في الحياة العامة من رغبة فردية أو طموحات متناثرة عند بعض الأفراد إلى حركة متواصلة، قادرة في نهاية المطاف على إنتاج خطاب سياسي فعّال يتنافس على السلطة. وتعمل الأحزاب على تسريع التحوّل الديموقراطي من خلال تأطيرها للرأي العام وإنضاجه وإشراك الجمهور العام، لا سيما الفئات المهمّشة، في العملية السياسية(٦). ونظر أتباع نظريّة النخبة إلى الحزب السياسي باعتباره «الوسيط الأبرز لتدريب النخبة السياسية وتمثيلها»(٧). لكن على أيّ حال، لا ينبغي إغفال حقيقة أن قدرة الحزب السياسي على الوفاء بهذه المهمّات تتوقّف على الظروف الخاصة بالمجتمع الذي ينشط فيه الحزب، ولا سيما توافر إطار قانوني يسمح بالنشاط السياسي الأهلي، وقبول النخبة الحاكمة بتبادل السلطة، إضافة إلى الثقافة السياسية للمجتمع.

الخلفيّة الاجتماعية للجماعات السياسية

كان السؤال «كيف تعبّر المنظّمات السياسية عن قاعدتها الاجتماعية؟» مورداً لاهتمام العديد من الباحثين الإيرانيين. ويبدو أن مرجع هذا الاهتمام هو الخلاف الطويل الأمد على العوامل الرئيسة الكامنة وراء الاصطفاف الاجتماعي، أي السبب الذي يدعو الأفراد إلى الانتماء إلى شريحة اجتماعية أو مجموعة مرجعية معيّنة. يميل البعض إلى تقسيم النظام الاجتماعي على أساس طبقي، بينما يشدّد آخرون على الثقافة كعامل حاسم وراء تمايز الفئات الاجتماعية بعضها عن بعض، ويرى فريق ثالث أن الموقف من الدولة، ولا سيما درجة تدخّلها في المجال الخاص، هو العامل الرئيس وراء الانقسام الاجتماعي.

(٦) Blondel, Jean *Comparative Government,* (New York, 1995), p. 133.

(٧) Lester, Seligman, "Elite Recruitment and Political Development", *The Journal of Politics,* vol. 26, issue (Aug., 1964), 612 - 626, p. 618.

يمثّل الرأي الأول امتداداً للنظرية الاقتصادية في السلوك السياسي التي تصوّر المجتمع كتركيب منظومي من ثلاث طبقات: عليا ووسطى ودنيا، لكلّ منها هوية مميّزة وشريحة من الهموم والخيارات، مختلفة عن الأخريين. في هذا الإطار، ينظر إلى الأحزاب وتنافسها كتعبير سياسي عن المصالح المتعارضة للطبقات الثلاث؛ فالحزب يقوم لتمثيل الطبقة التي ينتمي إليها أعضاؤه وللدفاع عن مصالحها، وبالتالي فإن المائز الرئيس بين الأحزاب هو هويّتها الطبقية(٨).

لم يلق هذا الرأي قبولاً لدى أكثريّة الباحثين الإيرانيين الذين ينكرون وجود هويّات طبقية واضحة الملامح في إيران(٩). ويرى بيران أن ملاّك الأراضي التقليديين وتجّار البازار هم المجموعة الوحيدة التي تنطوي على إمكانيّة التحوّل إلى طبقة ذات هويّة واضحة ووظيفة سياسية متمايزة(١٠). لكن هذا التحوّل لم يتحقّق بسبب انعدام النظام القانوني الذي يحمي الملكيّة الخاصة، الأمر الذي حمل هذه المجموعة على القبول بالبقاء في ظلّ الدولة طمعاً في حمايتها، بدلاً من السعي إلى تشكيل هويّتها الجمعية الخاصة(١١).

يميل الرأي الثاني إلى القول بأن هويّة الفرد تتشكّل من خلال تفاعله مع الأفراد الآخرين في بيئته الاجتماعية. وبالتالي فإن همومه وخياراته السياسية هي تمثّلات للقيم والتوجّهات السائدة ضمن المجموعة المرجعية القائمة في بيئته الاجتماعية(١٢). ويعتقد حسين بشيريه أن الصراع الاجتماعي والسياسي في تاريخ إيران الحديث هو في الغالب نتاج لانقسام ثقافي حول الحداثة. منذ أواخر القرن التاسع عشر، انقسم المجتمع

(٨) Heath, Graaf, and Nieuwbeerta, "Class Mobility and Political Preferences", *American Journal of Sociology*, vol. 100, no. 4. (Jan., 1995), 997 - 1027: p 999.

(٩) علوي تبار: مقابلة مع بهار (١٦ يوليو ٢٠٠٠م). ن.إ: www.netiran.com/Htdocs/Clippings/DPolitics/200716XXDP01.html.

(١٠) بيران، برويز: «جنبش اجتماعى شهري»، آفتاب، العدد ٢٠، (تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٢م)،ص ٥ ـ ٣٤.

(١١) Katouzian, Huma, "Problems of Democracy and Public Sphere in Modern Iran", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East,* vol. 18, no. 2, (1998) pp 31 - 6: 31.

(١٢) Heath, Op. Cit.

الإيراني إلى شريحتين كبيرتين: تكافح الأولى للحفاظ على التقاليد ونمط المعيشة المحلّي، بينما تسعى الثانية لإرساخ الثقافة وأنماط العيش الحديثة على حساب الأولى. ولكلّ من الشريحتين منظومة مصالح، واهتمامات، ونظام علاقات، تمتاز بها عن الأخرى. ويذهب هذا التفسير إلى أن الانتماء الثقافي إلى الحداثة أو التقاليد هو المائز الرئيس بين الأحزاب الإيرانية(١٣).

ينسب الرأي الثالث التمايز بين للأحزاب إلى موقفها من تدخّل الدولة في الحياة الشخصية لأفراد المجتمع، الأمر الذي يعتبر من الناحية التقنية على الأقلّ خارج وظائف الدولة الأساسية. بناءً على هذا التقسيم، يمكن للأحزاب أن تكون شمولية تسعى وراء دولة شديدة التحكّم، أو ليبرالية تريد قصر تدخّل الدولة على أضيق نطاق ممكن من الوظائف، وتحرير المجال الخاص تماماً من التدخّل الحكومي. يصنّف النوع الأول من الأحزاب عادةً ضمن قائمة اليسار، بينما يُصنّف الثاني ضمن اليمين.

يتّفق معظم الباحثين الإيرانيين على أنه لا يمكن العثور بين الأحزاب الناشطة في السياسة الإيرانية القائمة على حزب واحد يمكن أن ينطبق عليه أحد التصنيفات السابقة بصورة كاملة ودقيقة. لكن ليس من الإنصاف أيضاً القول إن جميع تلك التصنيفات غير قابل للتطبيق. ينبغي اتخاذ مقاربة تجميعية ترمي إلى إيضاح خطوط التفارق الأساسية من دون أن تهمل عوامل التمايز الثانوية. وغالباً ما تتباعد المجموعات السياسية في عامل وتلتقي في عوامل أخرى، ولذلك من الأفضل اعتبار تلك التصنيفات نسبية لا مطلقة(١٤).

منذ وصول الإصلاحيين إلى السلطة في العام ١٩٩٧م، يتّجه الميل نحو تصنيف المجموعات السياسية بين إصلاحي ومحافظ. في المعسكر المحافظ، يمثّل «حزب مؤتلفه إسلامي» و«روحانيت مبارز تهران» الطبقة العليا التقليدية. ويعارض الحزبان

(١٣) بشيريه، حسين: **موانع توسعه سياسي در ايران**، تهران ٢٠٠١م، ص ١٣٣.

(١٤) اطاعت، جواد: «شكافهاي اجتماعي وكروه بندي سياسي در ايران»، آفتاب، العدد ١٩، (أيلول / سبتمبر ٢٠٠٢م)، ص ١٠.

تدخّل الدولة في السوق، بينما يؤيّدان تدخّلاً واسعاً في مختلف مجالات الحياة الأخرى، بما فيها السلوك الشخصي للمواطنين. تتمثّل الطبقة الوسطى المحافظة في «ائتلاف آبادكَران ايران اسلامي» (ائتلاف الإعمار) الذي يحمل آراء مماثلة لسابقيه، لكن بدرجة أقلّ تشدّداً. وتنادي هذه المجموعة باقتصاد يقوم على العدالة في توزيع الموارد، الأمر الذي يعني بالضرورة درجة أعلى من التدخّل الحكومي في السوق. وتصنّف الأحزاب الثلاثة ضمن اليمين.

في المعسكر الإصلاحي، يمثّل «حزب كاركَزاران سازندكَي» (كوادر البناء) الطبقة العليا الحديثة. وهو يدعو إلى دولة صغيرة الحجم، قليلة التدخّل في الاقتصاد وسائر المجالات الحياتية الأخرى، لكنّه يشدّد على دور الدولة في احتمال المخاطرة التي ينطوي عليها تحديث الاقتصاد. ويصنّف الحزب ضمن يمين الوسط. أما منظّمة مجاهدين انقلاب ومجمع روحانيون مبارز فيصنّفان عادة ضمن اليسار التقليدي، ويشدّد كلاهما على العدالة في توزيع الموارد وتدخّل الدولة لضمانه، كما يدافعان عن مصالح الطبقات الدنيا. فيما يتعلّق بالثقافة والسياسة، يميلان إلى درجة متوسطة من التدخّل الحكومي. إلى جانب الأحزاب الثلاثة، يمثّل حزب مشاركت إيران إسلامي الطبقة الوسطى الحديثة، ويدعو إلى سياسات ليبرالية في مختلف الجوانب، ويصنّف ضمن يسار الوسط.

المشهد الحزبي في إيران

في وقت سابق، وصف ميناشري المشهد السياسي الإيراني بالسيولة والتغيّر المتواصل في المواقف والتحالفات[١٥]. وهو وصف صحيح إلى حدّ ما. لكن يبدو أن الأمور قد تغيّرت خلال السنوات الأخيرة، لا سيما منذ أواخر التسعينيات، حيث تبدو المواقف أكثر وضوحاً وقابليّة للفرز، والتحالفات أكثر ثباتاً. ويرجع هذا التطوّر في ظنّي

(١٥) Menasheri, David, *Post-Revolution Politics in Iran,* London 2001, p. 49.

إلى تضاؤل أهمّية المكوّن الديني في هويّة الأحزاب لمصلحة المكوّنات الأخرى، مثل نوعيّة السلطة، والحقوق الدستورية، والاقتصاد... إلخ، إضافة إلى انتهاء الحقبة الثورية وبداية حقبة السياسة العادية، أو ما يوصف بالمرحلة الثرميدورية. ويمكن القول إجمالاً إن الموقف من الديموقراطية والحقوق الدستورية للمواطنين هو أبرز عوامل التمايز بين الأحزاب الإيرانية خلال العقد الأول من القرن الجديد.

مرّت الأحزاب الإيرانية خلال العهد الجمهوري بثلاث مراحل: مرحلة الانفلاش العشوائي في السنوات الثلاث الأولى، ثم مرحلة إرساخ النظام التي استمرّت حتى العام ١٩٩١م، وأخيراً المرحلة اللاحقة منذ العام ١٩٩١م حتى اليوم. طبقاً لتاجيك، شهدت المرحلة الأولى ظهور ما يزيد على ثمانين مجموعة تمثّل مختلف الشرائح الاجتماعية[١٦]. ويعكس هذا الرقم الكبير نسبياً تعدّد المصالح والاهتمامات التي حصلت على فرصة للتعبير عن نفسها خلال الثورة الإسلامية وبعدها[١٧]. من المفهوم بطبيعة الحال أن معظم تلك المجموعات كان هزيلاً من حيث الأيديولوجيا ومن حيث التنظيم، إضافة إلى الأجندة السياسية. ولهذا يصعب وضع تصنيف مناسب للغالبيّة الساحقة من المجموعات السياسية التي ظهرت في تلك الحقبة. مع مرور الزمن، تلاشى الكثير من تلك الجماعات أو اندمجت وظهرت عوضاً منها مجموعات أقلّ لكنّها أقوى وأمتن، وبالتالي أكثر قابليّة للتحديد والوصف والتصنيف.

إضافة إلى المجموعات الدينية، كان هناك أحزاب علمانية أو شبه علمانية قوية، يرجع وجود بعضها إلى ما قبل الثورة الإسلامية، وما زالت ناشطة حتى اليوم داخل إيران أو خارجها. يتركّز البحث هنا على الأحزاب الدينية الرئيسة، نظراً إلى أن الدراسة تدور حول تطور الفكر السياسي في الإطار الديني الشيعي.

(١٦) تاجيك، محمد رضا: «احزاب: فروباشي هويت سنتى»، بازتاب، (٥ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٣م).

(١٧) Shah Alam, "Conservatives, Liberals and the Struggle over Iranian Poitics", *Strategic Analysis*, vol. 24, no. 3, (Jan., 2000).www.ciaonet.org/olj/sa/sa-jun00als01.html.

ظهر أول تجمّع ديني سياسي كبير في إطار ما سمّي بـ«خطّ الإمام»، وهو تحالف عريض جمع مؤيّدي الأجندة السياسية لآية الله الخميني، باستثناء مجموعات صغيرة متفرقة. وكانت اليد العليا في «خطّ الإمام» لثلاثة أحزاب رئيسة: الحزب الجمهوري الإسلامي، ومنظّمة مجاهدين انقلاب، وجمعيّة علماء الدين المناضلين في طهران. ضمّ كلّ من الأحزاب الثلاثة جناحاً يمينياً وآخر يسارياً. لكن اليد العليا في الحزب الأول كانت من نصيب الاتجاه البراغماتي بقيادة رئيس الحزب محمد حسين بهشتي، بينما كانت الهيمنة في مجاهدين انقلاب لليسار الذي يقوده بهزاد نبوي. وسيطر الخطّ اليميني على الحزب الثالث وتزعّمه أمينه العام محمد رضا مهدوي كني. بطبيعة الحال، يختلف العمل الحزبي في إيران اليوم تماماً عمّا كان عليه في أوائل الثمانينيات، لكن لا بدّ من الإشارة إلى أن عدداً كبيراً من الشخصيّات الفاعلة في الأحزاب الحالية بدأت مسارها السياسي وبلورت خبرتها في إطار الأحزاب الثلاثة المذكورة.

الحزب الجمهوري الإسلامي

طبقاً للرئيس السابق هاشمي رفسنجاني، وُلدت فكرة الحزب في الشهور القليلة التي سبقت انتصار الثورة الإسلامية، لكن آية الله الخميني أخّر موافقته على تلك الفكرة إلى ما بعد الانتصار. كان الغرض من تأسيس الحزب هو جمع القوى الدينية وتنظيمها ضدّ منافسيها، لا سيما الليبراليين، واليسار الماركسي، ومنظّمة مجاهدين خلق[١٨]. وطبقاً لبهشتي، فقد أريد من الحزب أن يكون الذراع السياسية للروحانيين[١٩]. وفي السياق نفسه، اعتبر كامروا، الأستاذ في جامعة كاليفورنيا، تأسيس الحزب الجمهوري علامة على ميل الروحانيين إلى تحويل الحماسة الشعبية التي تفجّرت خلال الثورة إلى قاعدة

(١٨) سفيري، مسعود: **حقيقتها ومصلحتها**، تهران ١٩٩٩م، ص ٨١. وتكرّر التفسير نفسه على لسان آخرين، من بينهم أسد الله بادامچيان الذي كان عضواً في لجنة الحزب المركزية. أنظر: Shah Alam, Op. Cit.

(١٩) حيدري، محمد: «حزب جمهوري اسلامي: تشكل سياسي در روحانيت»، إيران (٢٤ جزيران/ يونيو ٢٠٠٢م).

راسخة ومنظّمة لتأييد المشروع السياسي الديني(٢٠). بحسب البرنامج المعلن للحزب، تتضمّن أبرز أهدافه «إعادة صوغ المجتمع على نحو يجعل القيم والأوامر والقوانين الدينية المعيار الحاكم على كل العلاقات الاجتماعية»(٢١).

رغم سيطرة الحزب على الحياة السياسية منذ تأسيسه في ١٩٧٩م حتى حلّه في العام ١٩٨٧م، افتقر دائماً إلى التماسك وحسن التنظيم والإدارة المركزية القوية. ولعلّ أفضل ما يوصف به أنه كان تحالفاً ضمّ شخصيّات فاعلة ومنظّمات صغيرة يجمعها قاسم مشترك هو القبول بآية الله الخميني كزعيم وطني وتاريخي وحيد. ومن هذا المنظور، كان الحزب نموذجاً مصغّراً عن التيار الديني بكلّ اتجاهاته الفكرية، وانشغالاته السياسية، وخلفيّاته الاجتماعية. ويقول رئيسه محمد حسين بهشتي إن الحزب قد عانى عيوباً كثيرة، أبرزها افتقاره إلى أيديولوجيا متكاملة، وتنظيم متقن، وضعف إجراءات تجنيد الأعضاء، وضعف الانضباط الداخلي. وقد توسّع الحزب بصورة شبه عشوائية، الأمر الذي جعل تنظيماته، حتى في المراكز العليا، مفتوحة أمام محاولات التسلّل من جانب معارضيه. ويبدو أن عناصر الضعف هذه كانت هي السبب في القضاء على الحزب، حتى قبل إعلان حلّه رسمياً في حزيران / يونيو ١٩٨١م؛ فقد تلقّى الحزب ضربة موجعة حين انفجرت قنبلة زرعها عنصر متسلّل من أعضاء منظّمة مجاهدي خلق فوق قاعة يجتمع فيها عدد من كبار زعماء البلاد، فأودت على الفور بحياة ٧٢ من الحاضرين، بينهم رئيس الحزب وعدد من قادته. وبعدها بأسابيع قليلة، نفّذت المنظّمة هجوماً مماثلاً راح ضحيّته رئيسا الجمهورية والوزراء، وكلاهما من قادة الحزب. وأدّت الحادثتان إلى تصديع بنيان الحزب، لكنّهما جعلتاه، في الوقت نفسه، أكثر تصميماً على تعزيز بنية الدولة والقبض على أزمّة الأمور، ولو على حساب إخلاء الساحة السياسية من جميع منافسيه. في الحقيقة إن تلك الأحداث أطلقت الإشارة لبرنامج واسع النطاق جرى تنفيذه

(٢٠) Kamrava, Mehran, *The Political History of Modern Iran,* (Westport 1992), p. 87.

(٢١) Baktiari, Op. Cit., p. 55.

بين عامي ١٩٨١ ـ ١٩٨٣م بهدف خلق نخبة سياسية جديدة، تتكوّن بصورة خاصة من التيار الديني المؤمن بولاية الفقيه، والدور المحوري لرجال الدين في النظام السياسي الجديد(٢٢).

لكن من سخرية القدر أن نجاح هذا البرنامج شكّل بداية النهاية للحزب؛ فبعد إخلاء الساحة السياسية من أيّ منافس جدّي، تراجعت الحماسة وقوّة الدفع بين أعضاء الحزب، وبالتدريج فقد الحزب مبرّر وجوده الرئيس، كما يقول رفسنجاني، وفقد أعضاؤه الرغبة في مواصلة النشاط الحزبي(٢٣). وأخيراً قرّر قادته إنهاء وجوده استجابة لنصيحة آية الله الخميني. على أيّ حال، لم يكن الخميني سعيداً بهيمنة الحزب على الحياة السياسية. ويبدو أن هذا الموقف كان نتيجة للممانعة التي أبداها الكثير من الروحانيين، لا سيما من الشريحة العليا، الذين شعروا بأن محاولة الحزب للاستئثار بالسلطة والنفوذ في المجتمع في آنٍ واحد قد أساء إلى دورهم. ومن المحتمل أن هذا الانقسام قد شكّل في نظر الخميني تهديداً لوحدة التيار الديني في تلك المرحلة التأسيسية(٢٤).

كما أشرنا سابقاً، ضمّ الحزب بين صفوفه ثلاثة أجنحة متمايزة: الجناح اليميني التقليدي، وجناح اليسار الديني، والجناح البراغماتي. وتمثّلت هذه الأجنحة بنصيب مناسب في السلطة التنفيذية والبرلمان والمؤسسات الثورية. لكن العلاقة بينها لم تكن صافية على الإطلاق؛ فمنذ بداية الأمر، في تشرين الأول / أكتوبر ١٩٨١م، صوّت البرلمان لمصلحة المرشّح اليساري لرئاسة الوزراء مير حسين موسوي، ضدّ مرشح رئيس الجمهورية ذي الميول اليمينية(٢٥). وفي آب / أغسطس ١٩٨٣م، استقال اثنان من الوزراء المحسوبين على جناح اليمين، احتجاجاً على ميل الحكومة إلى اتخاذ استراتيجيّة

(٢٢) Tachau, Frank, *Political Parties of the Middle East and North Africa,* (Westport 1994), p. 139.

(٢٣) سفيري: المصدر السابق.

(٢٤) سفيري: المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٢٥) For some details, see: Baktiari, Op. Cit., p. 80.

اقتصادية تتّسم بالمركزية والتدخّل في السوق. الطريف في الأمر أن الرئيس ورئيس الحكومة والوزراء المستقيلين كانوا جميعاً أعضاء قياديين في الحزب الجمهوري.

مع نهاية الحرب مع العراق، في آب / أغسطس ١٩٨٨م، خفّفت الحكومة من القيود التي سبق فرضها على النشاط السياسي والاجتماعي المستقل. وأبرز الخطوات التي اتخذت في هذا الإطار كانت إعادة العمل بقانون الأحزاب الذي بقي مجمّداً منذ تشريعه في العام ١٩٨١م[٢٦]. لكن المسرح السياسي بقي راكداً بصورة عامة حتى وفاة الخميني في حزيران / يونيو ١٩٨٩م. والواضح أن غياب مؤسس النظام قد أزاح عقبة كبيرة من طريق العمل الحزبي، تمثّلت في اعتبار الأحزاب، وبشكل عام النشاط العام المستقل عن الدولة، مضرة بالوحدة الوطنية أو وحدة التيار الديني على الأقلّ. بعد شهر على وفاة الخميني، حصلت أربعة تنظيمات على الترخيص الرسمي ضمن قانون الأحزاب. تنتسب ثلاث من بين المجموعات الأربع إلى تيار اليسار الديني، وهي جمعية نساء الجمهورية الإسلامية التي ترأسها زهراء مصطفوي، بنت آية الله الخميني، ومجمع روحانيون مبارز، وحزب فدائيان إسلام[٢٧].

شهد العمل السياسي المستقل ازدهاراً ملحوظاً بعد انتخاب هاشمي رفسنجاني رئيساً للجمهورية. ففي إطار استراتيجيته المعروفة بـ«سياست تعديل»، أقرّت الحكومة بالتعدّدية السياسية والثقافية ووعدت بتخفيف القيود المفروضة على التنافس السياسي. وشهدت السنوات التالية ظهور العديد من التنظيمات السياسية التي لعب بعضها دوراً فعّالاً في إعادة صوغ المشهد السياسي وترك علامات بارزة على صورة النظام الإسلامي. أشرنا في بداية الفصل إلى ما جرت عليه العادة من تصنيف الأحزاب اليمينية يميناً ويساراً، لكن منذ الانتخابات الرئاسية للعام ١٩٩٧م، أصبح الميل الغالب تصنيف تلك الأحزاب ضمن واحد من معسكرين: محافظ أو إصلاحي.

(٢٦) Shah Alam, Op. Cit.

(٢٧) صحيفة خراسان، (٣٠ تموز / يوليو ٢٠٠٠م)، روجع في:
www.netiran.com/Htdocs/Clipping/DPolitics/200730XXDP01.html.

معسكر المحافظين

نشأ التيار المحافظ ضمن المجتمع الديني التقليدي، واستهدف التعبير عن تطلّعاته إلى دولة دينية قائمة على أرضية المذهب الشيعي الإمامي بصيغته السائدة(٢٨). وتألّف في جوهره من تحالف بين الحوزة العلمية الدينية وتجار «البازار»، السوق التقليدية في طهران ومدن إيران الكبرى(٢٩). وكان تحالف الفريقين قد مثل قوّة المعارضة الكبرى للنظام الملكي السابق. لكن رغم هذا التحالف القوي والتاريخي، بقيت العلاقة بين الطرفين، حتى قيام الثورة الإسلامية على الأقلّ، غير محدّدة المعالم ومن دون جهاز تنظيمي واضح يمثّل مصالحهما السياسية. من المرجّح أن «انجمن حجتيه» (جمعية الحجتية) كانت أول تنظيم للقوى الدينية يعمل على المستوى الوطني، رغم أنها اختارت تكريس نفسها للعمل الثقافي والديني، بعيداً عن السياسة بالمعنى الفنّي. تأسست انجمن حجتيه في العام ١٩٥٧م من أجل مقاومة المذهب البهائي الذي كان يتوسّع يومذاك(٣٠). والتزمت الجمعية التشيّع في صيغته التقليدية، بما فيها الاعتقاد باعتزال السياسة حتى ظهور الإمام المهدي المنتظر(٣١). وبسبب تحريمها التدخّل في السياسة، خلت علاقة الجمعية مع الخميني وتلاميذه من الودّ، لا سيما خلال العقد السابق للثورة الإسلامية. وقد عاد عليها هذا الموقف بقدر من التسامح من الأجهزة الأمنية للنظام البهلوي من جهة، لكن بالعداء من الثوريين ومعارضي النظام من جهة أخرى. وشكّل قيام الثورة صدمة مدمّرة للجمعية وعقائدها وقادتها؛ ففي حمأة الحماسة الثورية تخلّى عنها معظم أعضائها الذين انضمّوا إلى صفوف الثائرين. وفشلت محاولات زعيمها الشيخ محمود

(٢٨) هجري، محسن: «مقدمه بر سنخ شناسي راست در ايران»، جشم انداز ايران، ع. ٩، (يونيو ٢٠٠١م)، ٥٩ ـ ٦٦، ص ٥٩.

(٢٩) ظريفي نيا، حميد: **كالبد شكافي جناحهاي سياسي ايران**، (تهران ١٩٩٩م)، ص. ٩٧ ـ ٨.

(٣٠) For some details on the Baha'i faith and community, see Martin, Douglas, "The Case of the Bahai Minority in Iran", *The Baha'i World,* (1992-3), pp.247 - 271, e. edition: www.bahai,org/article-1-8-3-7.html. Also Momen, Moojan, "The Baha'i Community of Iran: Patterns of Exile and Problems of Communication", in Fathi, A., (ed.), *Iranian Refugees and Exiles since Khomeini,* (1991), e. edition, www.northill.demon.co.uk/relstud/Iran-patterns.htm.

(٣١) طاهر زاده، أحمد: «انجمن حجتيه در بستر زمان»، جشم انداز ايران، ع. ٥، (أيار / مايو ٢٠٠٠).

حلبي للمصالحة مع الخميني، ربما بسبب ارتياب الأخير بنيّات الجمعية وعلاقاتها مع بعض رجال النظام السابق(٣٢). في نهاية المطاف، قرّرت الجمعية حلّ نفسها في تموز / يوليو ١٩٨٣م بعدما انتقدها الخميني علانية(٣٣)، وانضمّ معظم أعضائها إلى الحكومة والتنظيمات المحافظة(٣٤). ويعتقد على نطاق واسع بأن الجمعية ما زالت تمارس نشاطاً غير علني في الوقت الحاضر، رغم وفاة مؤسسها وزعيمها(٣٥). وكان آية الله خزعلي، وهو من الشخصيات البارزة بين المحافظين التقليديين، ومن الذين حاولوا مصالحة زعيم الجمعية مع الخميني، قد أشار ضمنياً إلى استمرار العمل السرّي للجمعية، لكن ضمن نطاق محدود بحسب تعبيره(٣٦).

وقد أثارت العلاقة المحتملة بين المعسكر المحافظ وجمعية الحجتية اهتماماً واسعاً في أوساط الباحثين الإيرانيين، لا سيما في أوائل الثمانينيات، ووصف بعضهم المجموعة النيابية المحافظة في البرلمان بجناح الحجتية(٣٧). لكن هذه النسبة المحدّدة لم تعد رائجة اليوم، ومن المؤكّد أن الساحة السياسية الإيرانية بمعسكريها قد تجاوزت الحجتية، ولم يعد لدى الأخيرة ما يغري بالتمسّك بها، سواء على المستوى الأيديولوجي ـ الثقافي أو المستوى التنظيمي ـ العملي. وعلى أيّ حال، لا ترجع أهمية انجمن حجتيه إلى فاعليتها المباشرة، بل إلى الثقافة التي أسستها والتي أسهمت إلى حدّ كبير في صوغ التفكير السياسي للتيار الديني، ولا سيما مفهومه الخاص للتشيّع الخالص. ومن المؤكّد أن مبادئ الأنجمن قد أثّرت بعمق في المعسكر المحافظ، وهو تأثير يمكن استجلاؤه من خلال تحليل استهدافات التيار المحافظ السياسية والقيم التي

(٣٢) طاهر زاده، المصدر نفسه.
(٣٣) رضوي؛ «بازخواني برونده انجمن حجتيه»، همشهري، (٢٣ تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٢م).
(٣٤) توكل، محمد: «بازار سنتي ايران در سه دوره»، جشم انداز ايران، ع. ١٦، (تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٢م)، ص ٣٤ ـ ٤٥، ص ٤٢.
(٣٥) خيافي، حسن: «سياست كريزي وترويج جدايي دين از سياست»، جمهوري اسلامي، (٣١ تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٢م).
(٣٦) آية الله أبو القاسم خزعلي، كيهان (٢ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٢م)، ص ١٢.
(٣٧) Baktiari, Op. Cit., p. 81.

يروّج لها، ونظرته إلى النظام الاجتماعي، مقارنة بتلك التي نادى بها التيار الثوري قبل الثورة وبعدها، ومن أبرزها:

* الالتزام المتشدّد بالتشيّع التقليدي الذي يتجلّى أحياناً في صيغة تشدّد مذهبي معاد للمذاهب الإسلامية الأخرى، وتشدّد مماثل ضدّ تيار الإصلاح الديني في التشيّع نفسه.

* الإيمان العميق بنظريّة المؤامرة واتخاذها أداة رئيسة لفهم العلاقة مع العالم الخارجي وتحليلها، والشعور المبالغ فيه بالتهديد، وهو ما يفسّر التركيز المفرط في المعسكر المحافظ على السياسات الحمائية.

* الميل إلى ممارسة سلطة أوتوقراطية على المجتمع ككلّ لضمان التزامه السلوك السليم والأخلاقيات الفاضلة، مقارنة بإغفال شبه تام لحقوق الأفراد المدنية والحريات العامة. ويتجلّى هذا الميل خصوصاً في السياسات المتشدّدة في قضايا مثل اللباس والمظهر الشخصي، وفي الأعمال ذات الطبيعة الترفيهية.

أعتقد أن كثيراً من السياسات المتشدّدة التي تتّخذها الحكومة الإيرانية، لا سيما في المجال الثقافي والاجتماعي، كذلك السياسات المتعلّقة بالأقلّيات الإثنية والنساء، لا يمكن أن تُفهم من دون اختبار جذورها الراسخة في نموذج التديّن الذي روّجت له انجمن حجتيه. ولا أظنّني مبالغاً في القول إن قيم الأنجمن والمثاليات التي دافعت عنها لا تزال حيّة من خلال العشرات من أعضائها السابقين الذين وجدوا طريقهم إلى المراكز القيادية والمؤثّرة في المعسكر المحافظ، إضافة إلى المؤسسات المختلفة ومراكز التأثير وصنع القرار في المجتمع والدولة.

يتألّف المعسكر المحافظ من نحو خمسة عشر حزباً ومنظّمة حرفية[٣٨]، أبرزها جمعية رجال الدين المناضلين في طهران، وحزب مؤتلفه إسلامي، وائتلاف التنمية الحديث الولادة.

(٣٨) أدرج مرتجى أسماء اثنتي عشرة مجموعة سياسية ومهنية ضمن المعسكر المحافظ. أنظر مرتجى، حجت: **جناحهاي سياسي در ايران امروز**، تهران ٢٠٠٠م، ص ١٤. وقد أضفت إلى ذلك العدد المجموعات التي بقيت خارج الإطار التنظيمي للمعسكر رغم أنها تتّفق معه في الخلفية الأيديولوجية والمواقف السياسية.

جامعه روحانيت مبارز تهران

تأسست جامعة روحانيت (جمعية رجال الدين المناضلين في طهران) في السنة السابقة لانتصار الثورة الإسلامية بغية توحيد النشاط السياسي للروحانيين تحت مظلّة آية الله الخميني. ولعبت الجمعية دوراً حاسماً في تعبئة الجمهور الإيراني، وتحوّلت خلال وقت قصير إلى محور استقطاب رئيس للقوى الثورية(٣٩). واتسعت عضوية الجماعة بعد انتصار الثورة، رغم أن القرار الحاسم بقي في يد عدد صغير من كبار الروحانيين المؤسسين. ورغم دورها المحوري في الحياة العامة، لا تعتبر الجماعة نفسها حزباً سياسياً، وهي لم تسع للحصول على الترخيص الرسمي ضمن قانون الأحزاب، كما أنها لا تملك منبراً رسمياً (صحيفة أو نشرة..) ينطق باسمها(٤٠). عند تأسيسها، ضمّت جامعة روحانيت بين صفوفها جناحاً يمينياً وآخر يسارياً. لكن منذ العام ١٩٨٤م، أصبح جناح اليمين التقليدي أكثر تمايزاً حين أصدر أربعة من قادته البارزين صحيفة «رسالت» اليومية التي أصبحت فيما بعد المنبر الرئيس لهذا التيار. وفي العام ١٩٨٨م أصبحت الجمعية يمينية صافية بعدما انشقّ عنها الجناح اليساري ليؤسس جمعيته الخاصة. ترتبط جامعة روحانيت عضوياً بجمعية مدرّسي الحوزة العلمية في قُمّ (جامعة مدرسين حوزة علمية قم). وتشترك الجمعيتان في القيم الأساسية والتطلّعات، إضافة إلى عدد من الأعضاء البارزين. وتحظى الأخيرة بما يشبه اعترافاً رسمياً بها من جانب الدولة كهيئة عليا في الحوزة العلمية، وثمة اعتقاد شائع بأن الأولى تمثّل الواجهة السياسية للثانية. طبقاً لهاشمي رفسنجاني، الرئيس الأسبق والعضو البارز في جامعة روحانيت، معظم المواقف السياسية لجامعة روحانيت كان يتّخذ بالتنسيق الكامل مع جمعية المدرّسين، كذلك الأمر بالنسبة إلى اختيار مرشّحي الجمعية في الانتخابات(٤١).

(٣٩) ظريفي نيا: المصدر السابق، ص ٨٩.
(٤٠) ظريفي نيا: المصدر نفسه، ص. ٩٠ ـ ١.
(٤١) سفيري، المصدر السابق، ص ١٨٦.

وتدعو «جامعة روحانيت» إلى اقتصاد حرّ، لكنّها تميل إلى التشدّد في الشؤون الاجتماعية والثقافية، وتدعو إلى استخدام قوّة الدولة ومؤسساتها لفرض انضباط ثقافي وسلوكي. وطالما عبّرت عن القلق من انتشار الميول الليبرالية في المجتمع، ولا سيما خلال التسعينيات. وبحسب السيد رضا تقوي، المتحدّث باسمها، فإن:

«الحراك الثقافي في البلاد فقد توازنه، وهو يتأرجح بين إفراط وتفريط، وإذا لم نعالج هذه العلّة، فقد نواجه في المستقبل نتائج مؤسفة. لا يتفهّم البعض مبادىء الحياة الاجتماعية وواقعيّاتها، أو لا يشعر بضرورة الالتزام بقواعدها، ولهذا فهو يدعو إلى حرّية مطلقة، من دون أيّ ضابط أو قانون، بل حتى من دون احترام حرّية الآخرين وحقوقهم.

ثمة أدلّة على انهيارات ثقافية في البلاد سببها حضور بعض المثقّفين المتغرّبين والخائنين ونشاطهم، إضافة إلى الغزو الثقافي للعدو الذي، لأسباب مختلفة، ترك تأثيراً في بعض القطاعات»[٤٢].

بين عامي ١٩٩٢ و١٩٩٧م، كان لجامعة روحانيت وحلفائها اليد العليا في البرلمان ومؤسسات الدولة. لكنّها هُزمت على يد منافسيها اليساريين (الإصلاحيين لاحقاً) في الانتخابات الرئاسية، ثم البلدية والبرلمانية في الأعوام ١٩٩٧، ١٩٩٩، ٢٠٠٠م على التوالي. ومنذئذٍ فقدت الجماعة تماماً حماستها للصراع وطاقتها؛ فخلال الانتخابات الرئاسية للعام ٢٠٠٢م، امتنعت عن تسمية مرشحها أو دعم أحد المتنافسين الآخرين. وفي الانتخابات المحلّية للعام ٢٠٠٣م، والانتخابات التشريعية للعام ٢٠٠٤م، لم تكن الجمعية محسوبة كقوّة مهمّة كما كان الحال في الثمانينيات والتسعينيات، فقد تخلّت عن دورها للجيل الجديد من السياسيين المحافظين. ويميل الشعور السائد في الساحة السياسية الإيرانية إلى اعتبار «جامعة روحانيت» تاريخاً يوشك على الأفول. ولعلّ أبرز أسباب هذا التدهور هو عجزها عن تجديد نفسها، كما أن شيخوخة قادتها، وميل بعضهم إلى التفرّغ للدراسة والعمل الديني والثقافي، قد أفرغاها عملياً من قوّة الحركة، في

(٤٢) شادلو، عباس: **اطلاعاتى درباره احزاب وجناحهاي سياسي ايران امروز**، تهران ١٩٩٩م، ص ٦٢.

الوقت الذي لم تظهر اهتماماً يذكر باستقطاب الجيل الجديد من الروحانيين، أو تطوير خطابها السياسي على الوجه الذي يكفل لها الاستمرار في بيئة سياسية سريعة التغيّر.

حزب مؤتلفه إسلامي

ينظر عدد من المحلّلين إلى «حزب مؤتلفه» كدينامو التيار المحافظ التقليدي[٤٣]. تشكّل الحزب من تحالف بين جمعيات دينية تتولّى النشاط الاجتماعي والثقافي في الأسواق التقليدية (البازار) في كل من طهران وأصفهان. وظهر أولاً باسم «جمعيت مؤتلفه» بعد انتفاضة خرداد في العام ١٩٦٣م التي مثّلت أوّل ظهور للخميني كزعيم معارض[٤٤]. وتألّف قوام الجمعية يومها من تجّار وحرفيين صغار أو متوسّطين. وخلال السنوات التالية، تعرض الكثير من أعضائها للاعتقال وجمّد نشاطها السياسي. لكن أعضاء آخرين واصلوا نشاطهم في المجال الثقافي والخيري بالتعاون مع رجال الدين. ومع تفجّر الثورة الإسلامية، عاد أولئك الأعضاء إلى العمل السياسي وأقاموا خلايا عمل مؤثّرة، لا سيما في سوقي طهران وأصفهان، وهذا ما يفسّر ارتباط الحزب بالسوق[٤٥]. بعد انتصار الثورة، انضمّت الجمعية إلى الحزب الجمهوريْ الإسلامي حتى انحلاله في العام ١٩٨٧م حين عادت إلى العمل كمنظّمة مستقلة. حافظت الجمعية على دور مؤثّر في السياسة الإيرانية، وبين عامي ١٩٨١م و١٩٩٧م حصل خمسة من قادتها على مناصب وزارية، وحصل آخرون على مقاعد في البرلمان، وعضويّة مجلس تشخيص مصلحة النظام. كما أن عدداً من المؤسسات الكبرى بقي زمناً طويلاً تحت إدارة أعضاء من الجمعية، من بينها الجامعة المفتوحة، وكميته إمداد إمام، أضخم الجمعيات الخيرية في البلاد، وبنياد مستضعفان، وغرفة التجارة والصناعة الإيرانية[٤٦]. انعكس وجود قادة

(٤٣) يزدي، إبراهيم: سه جمهوري، تهران ٢٠٠١م، ص ٢٩٦.

(٤٤) شادلو، المصدر السابق، ص ١٥٧.

(٤٥) غلامي، فتاح: «كالبد شكافي مؤتلفه ـ ١، بازتاب (٤ شباط/ فبراير ٢٠٠٣م).
www.baztab.com/index.asp?ID=2525&Subject=News

(٤٦) شادلو: المصدر السابق، ص ١٦٠.

الحزب ضمن الطبقة السياسية العليا على مكانة أعضائه في السوق، فنمت مصالحهم وأصبح عدد ملحوظ منهم ضمن كبار رجال الأعمال على المستوى الوطني.

بسبب هيمنة كبار التجّار على قيادته، كان حزب مؤتلفه على الدوام شديد الحساسيّة إزاء السياسات الحكومية المتعلّقة بالسوق. في العام ١٩٨٣م مثلاً، تخلّى اثنان من أعضائه عن مناصبهم الوزارية احتجاجاً على تبنّي الحكومة خطّة التنمية الخمسية الأولى التي تحمل صبغة يسارية فاقعة. وفي العموم، كان الحزب معارضاً عنيداً لسياسات التخطيط المركزي التي تبنّتها الحكومة بعد الثورة[٤٧]. ويبدو هذا التوجّه متوافقاً مع ميول الإصلاحيين إلى تحرير السوق، ولا سيما دعوتهم إلى تعديل المادة الدستورية ٤٤ والمواد الأخرى التي تقيّد القطاع الخاص أو تعطي الدولة أفضلية في المجالات ذات الطبيعة التجارية. على الصعيد السياسي، يؤيّد الحزب بقوّة نظريّة ولاية الفقيه، ولا سيما تفسيرها التقليدي، باعتبارها المعيار الأساس لشرعيّة النظام. ولهذا السبب، يميل الحزب إلى قصر تعامله على الجماعات التي تؤيّد تلك النظريّة بصورة كاملة ومطلقة. ويطلق الحزب على هذا النوع من الجماعات صفة «خودي» (الأهل) مقارنة بالجماعات التي لديها تحفّظات عن ولاية الفقيه، والتي يصنّفها كـ«غير خودي» (الأجانب). وفي ضوء هذا التصنيف، يحصر الحزب قبوله بفكرة التعددية السياسية ضمن النطاق الأول، أما غيرهم فلا ينبغي أن يسمح له بالمشاركة في القرار[٤٨]. على الصعيد الثقافي، يرفض الحزب فكرة التعدّدية الدينية. ويرى عباسبور، عضو اللجنة المركزية للحزب، أن:

«التعدّدية الدينية، سواء في إطار الإسلام أو خارجه، لا تتوافق مع مبادئ الإسلام المحمّدي الأصيل. يجب على القائلين بهذه الأفكار أن يرجعوا إلى خبراء الشريعة الحقيقيين (الفقهاء)، وإلا فإن الشعب سينظر إليهم كمبتدعين في الدين. أيّ مفهوم

(٤٧) شادلو: المصدر السابق، ص ١٧٠.

(٤٨) شادلو: المصدر السابق، ص ١٦٧.

أعوج هذا الذي يدعو إليه أولئك بكلّ جرأة حين يقولون أنه لا التشيّع حقّ (مطلق) ولا التسنّن حقّ (مطلق)(٤٩).

من الواضح أن مؤتلفه قد فقد جاذبيّته منذ وقت طويل نسبياً(٥٠). ففي الانتخابات التشريعية للعام ١٩٩٦م، خسر ثلاثة من قادته البارزين مقاعدهم، رغم نجاح المعسكر المحافظ في كسب أكثريّة البرلمان. وتكرّرت الخسارة في الانتخابات التالية. أما في الانتخابات التشريعية في العام ٢٠٠٤م، فقد أصرّ حلفاء مؤتلفه على حذف اسم رئيس الحزب واسم نائبه من قائمة المرشحين المحافظين خشية خسارة المقعدين، في إشارة إلى السقوط المريع لشعبية الحزب ونفوذه السياسي(٥١). وخلال مؤتمره السنوي للعام ٢٠٠٤م، دعا ناطق نوري، رئيس البرلمان السابق وأحد أبرز حلفاء الحزب، في خطاب افتتاحي، القادة الكبار في السنّ إلى فسح المجال أمام جيل أكثر شباباً، كما دعا إلى الأخذ بالأساليب الحديثة في العمل الحزبي، كطريق لا مفرّ منه للاحتفاظ بمكانته في الميدان السياسي(٥٢).

يمثّل تحالف الحزب مع الروحانيين استمراراً لتقليد قديم من الاعتماد المتبادل بين البازار والمؤسسة الدينية. والحقيقة أن هذا الاعتماد كان عنصراً مهمّاً في احتفاظ الروحانيين باستقلاليّتهم المالية، وبالتالي الاجتماعية والسياسية، عن الدولة طوال التاريخ الإيراني. واستمرّ هذا التقليد حتى بعد قيام الجمهورية الإسلامية، إذ على الرغم من تولّي عدد كبير من الروحانيين مناصب رفيعة في الحكومة، فهم يفضّلون بشكل عام المحافظة على استقلال نشاطاتهم الثقافية والدينية، وبالتالي استقلال مصادرهم المالية. ويتجلّى ذلك بصورة أوضح في حالة مراجع التقليد وكبار تلاميذهم وممثّليهم المحلّيين الذين فضّلوا عدم الانخراط في العمل الحكومي. وتمثّل هذه الحالة واحدة من النقاط

(٤٩) شادلو: المصدر السابق، ١٦٨.

(٥٠) غلامي، فتاح: «كالبد شكافي مؤتلفه ـ ٢»،بازتاب (٨ شباط / فبراير ٢٠٠٣م).
www.baztab.com/index.asp?ID=2649&Subject=News

(٥١) دليري، ج: «شكل كيري دو ائتلاف وجهار فراكسيون در مجلس هفتم»، إيران (٢٤ أيار / مايو ٢٠٠٤م).

(٥٢) ايسنا (٨ شباط / فبراير ٢٠٠٤م).

التي لا تخلو من طرافة في السلوك السياسي لرجال الدين الشيعة؛ فاعترافهم بشرعية الدولة لا ينطوي على تسليم لها أو اعتماد عليها، لا سيما في الجانب المالي.

يوفّر «حزب المؤتلفة» دعماً ثابتاً للنشاطات الاجتماعية والثقافية للروحانيين، إضافة إلى الأعمال الخيرية بشكل عام. ولقادة الحزب اليد العليا في «كميته إمداد»، أكبر جمعية خيرية في البلاد، وهم يموّلون المئات من المدارس الدينية والمساجد، والبرامج الثقافية التطوّعية، وغيرها. لكن المفارقة أن الحزب لم ينجح كثيراً في تحويل هذه الأعمال الجليلة إلى رصيد سياسي يستثمره في الانتخابات العامة لإنجاح مرشّحيه أو دعم أجندته السياسية. إن اعتماد الحزب على الروحانيين قد ساعده حتى الآن على تأمين موقع فاعل في النظام، لا سيما في المؤسسات الخاضعة لإشراف الولي الفقيه. لكن فشل الحزب في تطوير آليّة عمل مستقلّة، جعل مستقبله يبدو محاطاً بالكثير من الشكوك، وخاصة مع اضطرار عدد من مؤسسيه وقادته التاريخيين إلى اعتزال العمل العام خلال السنوات القليلة المقبلة بسبب تقدّمهم في السنّ. نشير أيضاً إلى خروج حليفه الأساسي، «جامعه روحانيت مبارز»، من الساحة السياسية، وعدم اهتمام «تحالف التنمية» الذي ظهر حديثاً كممثل للجيل الجديد من المحافظين، بإقامة علاقات متينة معه، فهذه وتلك تقدّمان إشارات عن المصير الذي ينتظر الحزب في المرحلة القادمة.

ائتلاف آبادكَران إيران إسلامي

رغم حداثة عهده بالعمل السياسي، كان متوقّعاً فوز «ائتلاف آبادكَران» (تحالف تنمية إيران) بالأكثرية في الانتخابات التشريعية للعام ٢٠٠٤م. ويرجع الفضل في هذا النجاح الباهر إلى قرار مجلس صيانة الدستور، وهو الهيئة العليا المشرفة على الانتخابات، حرمانَ حزب الغالبية في البرلمان السابق وحلفائه الإصلاحيين المشاركةَ في المنافسة الانتخابية. ظهر ائتلاف التنمية للمرّة الأولى عشيّة الانتخابات البلدية في العام ٢٠٠٣م، وحقّق نجاحاً فاجأ الكثيرين، وخاصة في إزاحة الإصلاحيين من مجلس العاصمة طهران،

وهو فوز اعتبر مؤشّراً إلى التغيّر الحاصل في موازين القوى في البلاد ككلّ. من الناحية الإحصائية البحتة، حصل الإصلاحيون على أكثرية المجالس البلدية في الأقاليم(٥٣)، لكنّهم فشلوا في المدن الكبرى التي يكتسي التصويت فيها صبغة سياسية.

حصل الائتلاف على مقاعد مجلس العاصمة الثلاثين، وكان قد خاض الانتخابات بقائمة تضمّ أسماء غير معروفة. ما عدا اثنين من الأعضاء الجدد، مهدي شمران وعباس شيباني، كان الآخرون جميعهم مجهولين في الساحة السياسية، وينطبق الأمر نفسه على عمدة العاصمة الجديد محمود أحمدي نجاد(٥٤) (الذي انتخب في حزيران / يونيو عام ٢٠٠٥م رئيساً للجمهورية).

ثمّة تفسيرات متعدّدة لصعود تحالف التنمية «آبادكَران»، لعلّ أبرزها هو الذي يربطه بالتحوّل البنيوي داخل المعسكر المحافظ. هذا التحوّل هو أحد انعكاسات التغيير في البنية الاجتماعية للبلاد بشكل عام، وهو انعكاس لتغيّر البيئة السياسية خلال حكم الإصلاحيين بشكل خاص. أثار الانتصار الساحق للإصلاحيين في انتخابات العام ١٩٩٧م موجة من التذمّر داخل المعسكر المحافظ إزاء خطابه السياسي وعلاقاته الداخلية، ولا سيما هيمنة الشخصيات التقليدية وكبار السنّ. وبلغ التذمّر ذروته بعد الصدام بين الشرطة وطلبة جامعة طهران في تموز / يوليو ١٩٩٩م(٥٥). كانت هذه الحوادث صدمة مؤلمة للنظام؛ فقد جرت العادة على اعتبار موقف الطلبة الجامعيين مثل «بارومتر» لاتجاهات الرأي العام في البلاد ككلّ. وكانت المظاهرات الطلابية إشارة إلى تآكل التأييد الذي تمتّعت به القيادة الدينية للنظام في الوسط الطلابي. ورغم إجماع المحافظين على إدانة الطلبة الذين شاركوا في تلك الحوادث، وجد فيها قطاع الشباب في التيار المحافظ إشارة إلى فشل القادة التقليديين في استيعاب التحدّيات الجديدة التي أفرزها تغيّر البيئة السياسية

(٥٣) Tajbakhsh, Kian, "The Fate of Local Democracy in the Islamic Republic," *Iran Analysis Quarterly,* vol. 1, issue 2, (Fall 2003), 5 - 8, p. 7.

(٥٤) إيران (٢٥ شباط / فبراير ٢٠٠٤م).

(٥٥) للمزيد من التفاصيل حول هذه الحادثة وردود الفعل الفورية عليها، أنظر: همشهري (١١تموز / يوليو ١٩٩٩م).

في البلاد. جاءت تلك الحوادث بعد أربعة أشهر فقط على هزيمة المحافظين في الانتخابات المحلّية التي جرت في شباط / فبراير من العام نفسه. وتلتها هزيمة مماثلة في شباط / فبراير من العام ٢٠٠٠م حين اكتسح الإصلاحيون غالبية مقاعد البرلمان الجديد. وقد أضافت هذه الهزائم زيتاً إلى نار التذمّر المتفاقم بين الجيل الجديد من المحافظين الذين شدّدوا على مطالبتهم للقادة المسنّين بالتنحّي وإعادة صوغ خطاب سياسي أكثر قبولاً من الجمهور، ولا سيما الأجيال الجديدة. ويعتقد بأن فشل المحافظين في انتخابات العام ٢٠٠٠م قد أدّى عملياً إلى إنهاء الوجود الفاعل للقيادة شبه الرسمية للتيار، والمعروفة بـ«ائتلاف خط إمام ورهبري» (خطّ الإمام والقائد)، وهو مجلس يضمّ كبار شخصيات التيار ورؤساء المنظّمات الحليفة. وربما كانت الإشارة الأولى إلى تفكّك هذا التحالف هي قرار آية الله مهدوي كني، رئيس «جامعة روحانيت مبارز»، اعتزالَ العمل السياسي، رغم أن هذا القرار برّر حينها بتقدّمه في السنّ وتدهور صحّته.

انتقلت قيادة التيار المحافظ إلى مجلس جديد تحت اسم «ائتلاف نيروهاي انقلاب» (قوى الثورة)، ومنح الجيل الجديد من البيروقراطيين والأكاديميين دوراً أكبر على حساب كبار الروحانيين وزعماء الأحزاب التقليدية مثل مؤتلفه. ترأس المجلس الجديد حجّة الإسلام علي أكبر ناطق نوري، المستشار الخاص لمرشد الجمهورية، وعيّن مديراً له محمد رضا باهنر، رئيس الجمعية الإسلامية للمهندسين.

وُلد نوري في العام ١٩٤٣م، وتلقّى تعليمه الديني في حوزة قُم العلمية. عمل في الثمانينيات رئيساً لمنظّمة جهاد البناء، ثم وزيراً للداخلية (١٩٨١ ـ ١٩٨٥م) ورئيساً للبرلمان (١٩٩٢ ـ ٢٠٠٠م)، ثم اختير عضواً في مجلس تشخيص مصلحة النظام، ويعرف كرجل دين متوسّط المستوى، ذي ميول براغماتية، وعلى علاقة متينة بالبازار. أما باهنر فهو من مواليد العام ١٩٥٣م، وخدم في عدد من المناصب المتوسّطة، من بينها عضويّة البرلمان ومجمع تشخيص مصلحة النظام، إلا أنه بقي غالباً في ظلّ القادة الآخرين حتى تولّيه إدارة المجلس التنسيقي للمحافظين، ثم وصوله إلى البرلمان نائباً للرئيس ورئيساً لجناح الأكثرية النيابية.

خلال السنوات الأخيرة، كان نوري أحد أبرز المطالبين بالتغيير في داخل المعسكر المحافظ، واستثمر خطابه الافتتاحي لمؤتمر حزب المؤتلفة في شباط / فبراير ٢٠٠٤م لتوجيه نقد مباشر للحزب، ومطالبة صريحة لقادته بفسح المجال أمام الشباب لتولّي المناصب القيادية، وتبنّي طرق العمل الحديثة في التنظيم الحزبي بدلاً من الأساليب التقليدية والتمحور حول الأشخاص[٥٦]. جرى تكرار هذه المطالب على لسان محمد جواد لاريجاني، المنظّر الأبرز بين المحافظين، والذي نادى بمنح الشباب دوراً أكبر باعتباره ضرورة لتجديد النظام السياسي[٥٧]. وقد تركت هذه الدعوات تأثيراً قوياً في التيار لكونها تحاكي مطالب متصاعدة في داخله، لا سيما في أوساط مؤيديه من الشباب والفاعلين في الوسط الشعبي. ولا نبالغ في القول إن الشهور الأخيرة من العام ٢٠٠٣م، وهي الفترة التي جرى خلالها الإعداد للانتخابات النيابية في العام التالي، كانت فاصلة إذ شهدت أبرز تجسيدات التحوّل داخل المعسكر المحافظ، أي إبعاد الطبقة القديمة القيادية وصعود طبقة جديدة معظمها من الشباب. في هذا الصدد فإن حسين صفار هرندي، الناشط السياسي في جماعة أنصار حزب الله ورئيس التحرير التنفيذي لصحيفة كيهان (عيّن لاحقاً وزيراً للثقافة) ينظر إلى هذا التحوّل باعتباره نهاية سعيدة للعلاقة الصعبة بين قادة المعسكر المحافظ وأنصاره:

«الحدث المهمّ الذي شهدناه هذا العام هو أن رفاقنا استعادوا الثقة بأنفسهم وعقولهم ونجحوا في التخلّص من هيمنة تلك المجموعة من الشخصيات المحترمة والجليلة. كنّا مضطرّين فيما مضى إلى بذل جهود كبيرة لإقناع هذه الشخصيات قبل الإقدام على أيّ عمل، فقد كان لهم تأثير كبير في معسكرنا بسبب ميلنا إلى احترام كبار السنّ وذوي السبق، وقد تخلّت قوى حزب الله عن آرائها لمصلحة آراء أولئك في أحيان كثيرة. اليوم توصّلنا إلى شيء آخر: إذا كان علينا أن نطيع أحداً ما، فطاعتنا ستكون لشخص واحد

(٥٦) روح، م: «مؤتلفه حزب شد»، شرق، ١٠ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٤م.

(٥٧) لاريجاني، محمد: زهد سياسي، جام جم ٦ أيلول / سبتمبر ٢٠٠٤م.

فقط هو ولي الأمر. (...) مفهوم الولاية في الأصل هو أن تطيع وليّاً واحداً لا مجموعة أولياء. وللأسف فقد كنّا حتى وقت قريب أسرى لطاعة عدد من الأولياء.

عشيّة هذه الانتخابات، فهمنا أن علينا تحرير أنفسنا من قيود ذلك التفكير الذي يفرض علينا الخضوع للأشخاص لمجرّد أنهم بارزون وذوو أسماء لامعة. تنطوي هذه الرؤية الجديدة على كسر للقوالب والعلاقات الجامدة، وهي تدعونا إلى التوقّف عن الانبهار بالأسماء، والبحث، بدلاً من ذلك، عن الكفاءات المجهولة في أوساطنا. إلى متى يجب على الثورة أن تبقى في جلدها الأول وقالبها القديم؟ لماذا لا نكسر هذا القالب؟ حتى وقت قريب، كنّا نلهث وراء منقذ لهذه البلاد، ولم تكن عيوننا لترى غير عشرة أسماء، وكان خيارنا الوحيد هو تأييد هؤلاء ودعمهم. اليوم وصل الأمر إلى القول إن كبارنا، الذين ما زالوا بطبيعة الحال محلّ إجلالنا واحترامنا ودعائنا لم يعودوا مناسبين لهذه المرحلة. سوف نحترمهم، ونضعهم في المكان المناسب كي يفكّروا في مستقبل النظام.. لكنّنا نقول لهم: لم تعودوا قادرين على قيادتنا أو تقدّم صفوفنا أو تحديد اتجاه حركتنا»[٥٨].

تأسس ائتلاف التنمية «آبادكَران» ضمن «تحالف قوى الثورة» الذي يتزعمه نوري وباهنر، وكان الغرض منه تجسيد المسار السياسي الجديد للمعسكر المحافظ. وبدا في أول الأمر أن القوّة الفاعلة في الائتلاف هي «جمعيت ايثاركَران انقلاب اسلامي» (جمعية فدائيي الثورة الإسلامية)، إضافة إلى جمعية المهندسين المسلمين التي يرأسها باهنر. تأسست جمعيت ايثاركَران في العام ١٩٩٦م لتمثيل مصالح قدامى المحاربين في الحرب العراقية ـ الإيرانية، ولا سيما أعضاء الحرس الثوري وقوات التعبئة الشعبية (البسيج)[٥٩]. وبقيت الجمعية مجهولة إلى حدّ كبير حتى اختيار محمود أحمدي نجاد، العضو القيادي فيها، عمدة للعاصمة طهران في العام ٢٠٠٣م. حتى هذا الوقت، كان

(٥٨) صحيفة شرق (١٢ تموز/ يونيو ٢٠٠٤م).

(٥٩) شادلو: المصدر السابق، ص ٣١٥.

الانطباع العام يميل إلى اعتبارها لاعباً ثانوياً في الساحة السياسية؛ فنشاطها محصور إلى حدّ كبير في الأحياء الجنوبية من العاصمة[٦٠]، وهي مناطق يسكنها في الغالب مهاجرون من أصول فقيرة. وتنشط الجمعية في الوسط المحافظ وتتبنّى آراء هذا التيار، لكن نائب رئيسها، علي دارابي، يشدّد على أصولها الحداثية كعامل تمييز أساسي بينها وبين المجموعات ذات الميول التقليدية في المعسكر المحافظ، لا سيما مؤتلفة وروحانيت مبارز وجمعية مدرّسي الحوزة العلمية في قُم[٦١].

تنظر جمعية ايثاركَران إلى مشكلات البلاد الراهنة باعتبارها ثمرة عجز في الإدارة، وهي تلقي باللوم على «السياسات غير الناضجة والإداريين غير الأكفاء». وقد وضع المؤتمر الثاني للجمعية أجندة من خمسة عشر بنداً لحلّ أزمات البلاد، ركّز تسعة منها على الإدارة الحكومية[٦٢]. طبقاً لأحمدي نجاد، يكمن حلّ تلك الأزمات في تولّي القوى المؤمنة مقاليد الأمور في الدولة: «لقد شهدنا بالفعل تيار الفشل والهدم يتموج في كل موقع عمل هجرته قوى حزب الله»[٦٣]. وترى الجمعية أن النظام الإسلامي لا يواجه أزمة شرعية ولا نقصاً في الأيديولوجيا السياسية، ولهذا فهي تعتبر الدعوة إلى احتذاء النموذج الليبرالي سخافة وعبثاً:

«تمثّل نظرية ولاية الفقيه نهجاً جديداً في الفلسفة السياسية والأساس المفهومي للحاكميّة. (...) مع انهيار الاشتراكية، يجد العالم نفسه أمام خيار بين (نموذجي) الديموقراطية الليبرالية والثورة الإسلامية. الخطاب الليبرالي يتهاوى بسبب عجزه عن فتح أفق جديد للإنسانية وفشله في تجديد أرضيّته الفلسفية والفكرية. ولهذا فليس من المبالغة الادعاء أن خطاب الثورة الإسلامية يغزو عقول البشر المعاصرين وقلوبهم، حتى لو لم يشعروا بذلك»[٦٤].

(٦٠) شادلو: المصدر السابق، ص ٣١٤.
(٦١) علي دار ابي، مقابلة، مع ايسنا (٢ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٤م).
(٦٢) البيان الختامي لمؤتمر جمعية ايثاركران انقلاب اسلامي، ايسنا (٢٤ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٤م).
(٦٣) شرق (٣ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٤م).
(٦٤) البيان الختامي، المصدر السابق.

ويشيد رئيس الجمعية حسين فدايي بما أثمره الحكم الإصلاحي من تطوير للبيئة السياسية حيث «أصبح الفضاء الاجتماعي أكثر انفتاحاً، واتسع دور الصحافة والأحزاب السياسية، كما تطوّرت الخبرة السياسية للمجتمع». لكنّه يعبّر في الوقت نفسه عن ريبة في جدوى برنامج الإصلاح الاقتصادي الذي بشر به رفسنجاني، وكذلك برنامج الإصلاح السياسي الذي بشّر به خاتمي. كما يعبّر عن شكوك في مفاهيم الإصلاح والمجتمع المدني مشبّهاً إيّاها بحجاب يخفي الفوضى، ويشدّد على أن الدعوة إلى الحريات في تلك الحقبة قد ترافقت مع شيوع الهرج والمرج. ويعبّر فدايي عن قلقه وخصوصاً من عودة من يصفهم بقوى الثورة المضادة إلى واجهة الحياة العامة تحت مظلّة المعسكر الإصلاحي وشعاراته[٦٥]. وطبقاً لما يقوله زعماء الجماعة، هي تسعى إلى التعاون مع من تصفه بالجناح الديني في التيار الإصلاحي، ولا سيما روحانيون مبارز، لكنّها ترفض التعاون مع حزب مشاركت الذي تعتبره علمانياً ومضاداً للثورة[٦٦]. بكلمة أخرى، يفكّر قادة الجماعة في عقد يجمع «الأفكار الجيّدة» للإصلاحيين مع «الأشخاص الجيّدين» في التيار المحافظ، من أجل تأسيس القوّة الحقيقية التي ستصنع مستقبل إيران[٦٧].

لعلّه من المبكر الحكم على برامج الجيل الجديد من المحافظين ووعوده، كما يعبّر عنها من جانب آبادكَران. لكن من المفيد الإشارة إلى أن تلك الدعاوى تنطوي على قدر من الاعتدال مقارنة بأسلافهم من المحافظين التقليديين. ويشدّد ائتلاف آبادكَران على هويّته كـ«فريق عمل» وليس حزباً سياسياً أو واجهة لأيديولوجيا سياسية محدّدة[٦٨]. وقد عبّر بعض زعمائه عن احترام للانفتاح السياسي الذي سعى إليه الإصلاحيون. لكنّهم يشعرون في الوقت نفسه بالقلق إزاء شيوع ما يعتبرونه تراجعاً في التزام معايير السلوك

(٦٥) شرق، المصدر السابق.

(٦٦) تصريحات لمجتبى شاكري، عضو اللجنة المركزية. جمهوري اسلامي (٢٠ تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٣م).

(٦٧) مجتبى شاكري، ايسنا (١ تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٣م).

(٦٨) باهنر، محمد رضا، مقابلة مع إيران، (٢٢ اب / أغسطس ٢٠٠٤م).

الديني. وبحسب تعبير حداد عادل، رئيس البرلمان الجديد، فإن ائتلافه «لا يسعى إلى إعادة عقارب ساعة الإصلاح إلى الوراء، بل سيصحّح موضع تلك العقارب فحسب»[٦٩]. فيما يتعلّق بالاقتصاد، تؤيّد آبادكَران الاستمرار في سياسة الإصلاح الاقتصادي مع بعض التعديلات التي، بحسب تصريح أحمد توكلي، الاقتصادي الأبرز في الائتلاف، تستهدف على وجه الخصوص تعزيز دور الطبقة الوسطى وقدراتها[٧٠].

يرجع محمد قوجاني السبب في تمايز الجيل الجديد من المحافظين عن سلفه إلى اختلاف خلفيّتيهما الاجتماعيتين ومصادر قوّتيهما. ويرى أن تحالف العنصرين الرئيسين في الجناح التقليدي للمحافظين، أي «جامعة روحانيت مبارز» و«حزب مؤتلفة»، هو امتداد لتحالف تاريخي قام على وحدة المصالح بين كبار الملاّك وكبار الروحانيين[٧١]. يستمدّ كلا الطرفين نفوذه السياسي من نظام مصالح يقع خارج إطار الدولة، لكنّه يسعى إلى استثمار قوّة الدولة لضمان تلك المصالح وتعزيزها[٧٢]. في المقابل، إن الجيل الجديد من المحافظين، كما يتمثّل في ائتلاف التنمية «آبادكَران»، يتكوّن بالدرجة الرئيسة من صغار البرجوازيين الذين حصلوا على مكاسبهم الفعلية من خلال عملهم في الجهاز الحكومي، وبالتالي فإن مصدر قوّتهم يكمن في الدولة نفسها وليس في الملكية أو الثروة أو حتى النفوذ الاجتماعي، كما هو الحال في الجناح التقليدي. من زاوية أخرى، فإن هذا الفريق الذي حصل معظم أعضائه على تعليم جامعي حديث، لا ينظر إلى الروحانيين كطبقة مميّزة أو نخبة سياسية بل كمجموعة حرفية «professional group» يرتبط دورها بالعمل الذي يؤدّيه أعضاؤها وليس بأشخاصهم[٧٣]. في حقيقة الأمر، يعبّر جيل المحافظين الجديد عن ضيق لا يقلّ عن ذلك الذي عبّر عنه الإصلاحيون إزاء الانخراط

(٦٩) كيهان (٢٥ شباط / فبراير ٢٠٠٤م) ص ١٤.

(٧٠) توكلي: مقابلة مع همشهري (٧ أيلول / سبتمبر ٢٠٠٤م).

(٧١) قوجاني، محمد: بدر خونده وجبهاي جوان، تهران ٢٠٠٠م، ص ١١٥.

(٧٢) قوجاني، محمد: «جاح راست»، شرق (٨ نيسان / إبريل ٢٠٠٤م).

(٧٣) قوجاني: المصدر نفسه.

المكثّف للروحانيين في العمل الحكومي، رغم أنهم يعبّرون عن هذه المشاعر بصورة أقل صراحة وتحديداً من نظرائهم الإصلاحيين. ولهذا لم يكن من المدهش أن ينتخب البرلمان الجديد الذي يسيطر عليه ائتلاف التنمية رئيساً له من غير الروحانيين، منهياً بذلك تقليداً استمرّ منذ قيام الجمهورية الإسلامية. وقد أثارت هذه الخطوة انزعاج جمعية مدرّسي الحوزة العلمية في قُم، الذين كانوا يأملون احتفاظ الروحانيين بهذا المنصب(٧٤). وتكرّر الأمر في انتخابات الرئاسة حيث لم يدعم هذا الجناح أيّ مرشح روحاني، فاتحاً الباب أمام إنهاء احتكار منصب رئاسة الجمهورية من قبل الروحانيين، وهو الاحتكار الذي استمرّ طوال الأربعة والعشرين عاماً السابقة.

يتّفق ائتلاف التنمية مع أجنحة التيار المحافظ الأخرى في التشديد على الأساس الديني لشرعية الحكم. لكنّه يقدّم تصوّراً مختلفاً لهذا المفهوم. مقارنة بالجناح التقليدي الذي يعتبر وجود الفقيه على رأس النظام معياراً لإسلاميته، يربط الائتلاف الهوية الدينية للدولة بسعيها إلى تحقيق الأهداف الدينية، لا سيما العدالة الاجتماعية والتوزيع العادل للموارد(٧٥). ويكشف تركيز الائتلاف على العدالة الاجتماعية عن اهتمام خاص بالاقتصاد كمجال أساسي لتحقيق العدالة، خلافاً للجناح التقليدي الذي يركّز جلّ اهتمامه على المسائل الثقافية. في هذا الإطار، يشير حداد عادل، رئيس البرلمان، إلى أن القضايا ذات الطبيعة الثقافية، مثل الحجاب، لا تتمتّع بأولويّة ضمن اهتمامات البرلمان الجديد، كما أنها لا تثير اهتماماً كبيراً في المجتمع(٧٦). القضايا التي تتمتّع بأولويّة، في رأي نائبه محمد رضا باهنر، هي تلك التي تؤثّر مباشرة في معيشة الناس، مثل البطالة، وانخفاض الدخل الفردي، والفساد الإداري. ويذهب باهنر إلى مدى أبعد، فيقرّ بسلامة المبادئ التي قامت عليها السياسات الاقتصادية للإصلاحيين: «نشترك

(٧٤) صحيفة جمهوري اسلامي (٥ نيسان / إبريل ٢٠٠٤م).
(٧٥) رضايي: «تكنوكراتهاي محافظه كار»، شرق (١٠ نيسان / إبريل ٢٠٠٤م).
(٧٦) «ارايش كروه ها در انتخابات»، همشهري (١٨ شباط / فبراير ٢٠٠٤م).

مع الإصلاحيين الدينيين (أي روحانيون مبارز) في القول إن الإصلاح الاقتصادي ينبغي أن يجري في إطار برنامج متكامل لزيادة الناتج الوطني، والتوزيع العادل للدخول، والمساواة، وتعزيز سيادة القانون»[٧٧].

مع الأخذ في الاعتبار تركيز الائتلاف على العدالة الاجتماعية من جهة، وعدم اهتمامه بالإصلاح السياسي من جهة ثانية، قد يكون ممكناً تصنيفه كتيار براغماتي ذي ميول دولتية وبيروقراطية. وربما لهذا السبب مال بعض المحلّلين إلى اعتبار صعوده السياسي مؤشّراً إلى توجّه لإعادة توحيد السلطة وتعزيز محوريّتها في الحياة العامة، بعد الحقبة الإصلاحية التي شهدت تفاقماً في قوّة المجتمع الأهلي وظهور ما يمكن اعتباره ثنائية في السلطة بين البرلمان والحكومة التي يسيطر عليهما الإصلاحيون من جهة، ومؤسسات الدولة الخاضعة لإشراف مرشد الجمهورية من جهة أخرى[٧٨]. جدير بالذكر أن ذلك الاتجاه البراغماتي المتوازي مع التشديد على محوريّة الدولة، هو أيضاً السمة الغالبة على شخصية مرشد الثورة آية الله خامنئي.

معسكر الإصلاحيين

يتمثّل تيار اليسار الإسلامي التقليدي في ثلاث مجموعات رئيسة هي «سازمان مجاهدين انقلاب إسلامي» (منظّمة مجاهدي الثورة الإسلامية)، و«مجمع روحانيون مبارز إيران» (مجمع رجال الدين المناضلين)، واتحاد طلبة الجامعات المعروف بـ«دفتر تحكيم وحدت» (مكتب تعزيز الوحدة). ظهر هذا التيار في أوائل السبعينيات من القرن العشرين في ظلّ ازدهار التوجّهات اليسارية بين الطبقة المتعلّمة الإيرانية[٧٩]. كانت المعارضة السياسية للنظام البهلوي حينئذٍ تتمثّل بالدرجة الأولى في «حزب توده»

(٧٧) كيهان (٢٥ شباط / فبراير ٢٠٠٤م)، ص ١٤.

(٧٨) إبراهيمي، نركَس: «بروجه يك دست شدن»، شرق (١٨ نيسان / إبريل ٢٠٠٤م).

(٧٩) زيبا كلام، صادق: **مقدمه بر انقلاب اسلامي**، تهران ١٩٩٩م، ص ٢٦٢.

(الشعب) الشيوعي، في الوقت الذي كان التيار الإسلامي بشكل عام خاملاً، كما هو الحال في المرجعية الدينية والحوزة العلمية، أو كان متأثّراً بالاتجاهات الاشتراكية كما كان الحال في «منظّمة مجاهدين خلق إيران» ذات الميول العسكرية. وتمتّع اليسار الإسلامي بشعبية عريضة خلال العقد الأول من عمر الجمهورية الإسلامية، الأمر الذي مكّنه من المحافظة على غالبية مريحة في البرلمان حتى العام ١٩٩٢م. لكن منذ صعود آية الله خامنئي إلى منصب ولاية الفقيه في العام ١٩٨٩م، تعرّض التيار لضغوط شديدة شملت إبعاد معظم رموزه عن المناصب السياسية الرئيسة التي كانوا يحتلّونها، لا سيما تلك التي تخضع لإشراف مرشد الجمهورية(٨٠). وتضمّنت حملة المحافظين على ذلك التيار، طبقاً لموسوي لاري وزير الداخلية السابق والعضو في مجمع روحانيون، أشكالاً من الترهيب والتشويه كان الغرض منها إجباره على الانكماش أو تبرير إقصائه عن الحياة السياسية(٨١). وازداد الأمر سوءاً حين مني التيار اليساري بهزيمة مذلّة في الانتخابات النيابية للعام ١٩٩٢م، اضطرّته إلى الانكفاء سياسياً واجتماعياً.

في هذه الظروف الصعبة، توجّه تيار اليسار الإسلامي الى إعادة نظر شاملة في خطابه السياسي ومتبنّياته الأيديولوجية. ومن خلال هذا التوجّه، أعاد التيار صوغ نفسه في إطار حركة إصلاحية تسعى إلى إقرار الديموقراطية والحرّيات المدنية في إطار النظام الإسلامي. من المؤكّد أن بروز هذا التوجّه كان انعكاساً للتغيير الكبير على المستويين الدولي والمحلّي في آنٍ واحد؛ فقد أدّى انتهاء الحرب مع العراق في العام ١٩٨٨م، ووفاة آية الله الخميني في العام التالي، إلى تراجع ملموس للميول الثورية اليسارية في المجتمع الإيراني. كما أن سقوط الاتحاد السوفياتي في العام ١٩٩١م عزّز صدقيّة الخطاب الليبرالي والديموقراطي، وكان له انعكاس واضح في المجتمع الإيراني. وكما أشرنا في الفصل الخامس، فقد انبثق الخطاب الإصلاحي من وسط اليسار الديني،

(٨٠) Baktiari, Op. Cit., p. 217.

(٨١) مرتجى: المصدر السابق، ص ١٨.

وتحول من دعوة نخبوية إلى حركة جماهيرية بالاعتماد على الصحافة المستقلّة التي استثمرت سياسات الرئيس رفسنجاني الانفتاحية.

يتألّف المعسكر الإصلاحي من ثمانية عشر تنظيماً رئيساً، سوف يتركّز النقاش هنا على الأربعة الأبرز منها، والتي تمثّل اتجاهات متمايزة ضمن التيار الإصلاحي العام.

حزب كاركَزاران سازندكَي (كوادر البناء)

كان تأسيس حزب كاركَزاران في كانون الثاني / يناير ١٩٩٦م بمنزلة إعلان انشقاق التيار التكنوقراطي عن المعسكر المحافظ. وكشف نجاحه المدهش في إيصال مرشّحيه إلى البرلمان في الانتخابات التي عقدت في نيسان / إبريل من العام نفسه، عن التغيير العميق الذي خلّفته سياسات رفسنجاني في الرأي العام في حقبة ما بعد الحرب. بعد الانتخابات التشريعية لعام ١٩٨٤م، ساد اعتقاد في الوسط السياسي الإيراني بأن دعم «جامعة روحانيت مبارز» يمثّل طريقاً مضموناً إلى البرلمان. وقد اعتادت الجمعية تشكيل قوائم يتمثّل فيها التيار الديني بجميع تنوّعاته. لكنّها خرجت على هذا التقليد عشيّة انتخابات العام ١٩٩٦م حين قرّرت إقصاء أنصار رفسنجاني من قوائمها بسبب ما قيل عن توجّهاتهم الليبرالية. وطبقاً لشادلو وآخرين، اتّخذ هذا القرار بضغط من قادة «حزب مؤتلفة» الذين هدّدوا بحجب دعمهم المالي عن الحملة الانتخابية للمحافظين إذا شارك فيها التكنوقراط المؤيّدون لرفسنجاني. وتسهم مؤتلفة عادة بالجزء الأكبر من موازنة الحملات الانتخابية للمعسكر المحافظ[٨٢]. ردّاً على ذلك، أعلن ستّة عشر شخصاً من أنصار رفسنجاني تأسيس هذا الحزب كمقدّمة لخوض الانتخابات على قوائم منافسة لقوائم المحافظين بالتحالف مع تيار اليسار. وكانت النتيجة مدهشة للطرفين؛ فقد حصل الحزب وحلفاؤه على ٤١ مقعداً[٨٣]، رغم احتفاظ المحافظين التقليديين بالأكثرية (نحو ١٧٠ مقعداً)[٨٤]. ولّد هذا النجاح انطباعاً عامّاً بأن الجوّ السياسي يوشك على التغيّر

(٨٢) شادلو: مصدر سابق، ص ١٠٤.

(٨٣) Shah Alam, Op. Cit.

(٨٤) دليري، جواد: **فرزندان عصر انقلاب واصلاحات در رقابتى تازه** إيران (١١ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٤م).

بصورة حاسمة، وأن تأثير الروحانيين كمجموعة مرجعية لم يعد بالقوّة المعهودة نفسها. من جهة أخرى، أدّت تلك المعركة إلى انقطاع حبال الودّ بين مجموعة رفسنجاني والمعسكر المحافظ، واتصالها بدلاً من ذلك باليسار الذي كان لا يزال على حاشية المسرح. ولعلّ الجناح اليساري كان أكثر المتأثّرين بتلك النتائج التي كشفت عن الصدقيّة والجاذبية اللتين تتمتّع بهما الطروحات الليبرالية، ولا سيما التركيز على التعدّدية وحرّية المبادرة.

يكشف صعود كاركَزاران عن التعارض الحتمي بين الدولة والثورة، كعالمين متمايزين في القيم والأغراض والمتطلّبات ومنظومات العمل ومناهجه. مثل هذا التعارض كان واضحاً منذ الأيام الأولى للثورة. وقد حاولت الحكومة الموقّتة التي ترأسها مهدي بازركان بعد الثورة مباشرة، استيعاب منظومات العمل الثورية في أُطُر الدولة. لكن تلك المحاولة أخفقت لأنها جاءت في الوقت الخطأ، وربما من جانب الأشخاص الخطأ. بحسب تحليل برزين، إن رفض المنظومات الثورية القوية يومذاك الانضواء تحت عباءة الدولة هو تجسيد لبغض القوى الثورية للبيروقراطية الدولتية. طبقاً لهذا التحليل، نظر اليسار إلى البيروقراطية الحكومية كمنظومة ذات طبيعة محافظة وتفتقر إلى الإحساس بهموم الشعب وانشغالاته، بينما كان الاتجاه الديني التقليدي يخشى الميل الطبيعي للدولة إلى تمديد هيمنتها على النشاطات الثقافية والاجتماعية(٨٥).

خلافاً للاتجاه العام في الكثير من الثورات، لم تبتلع الدولة المؤسسات الثورية، بل حدث العكس. بعد عقد من انتصار الثورة الإسلامية، أصبح معظم مؤسسات الدولة والقطاع الاقتصادي العام تحت سيطرة الثوريين. لكن ذلك لم يخفّف من قدرة الدولة على هضم التغيير، إذ سرعان ما نجحت الدولة في امتصاص أولئك الثوريين وتغيير ثقافتهم فتحوّلوا من نشطاء ثوريين إلى بيروقراطيين. ولعلّ صعود رفسنجاني إلى رئاسة الجمهورية بعد سنة واحدة من انتهاء الحرب مع العراق، كان الخطّ الفاصل بين

(٨٥) برزين، سعيد: **جناحهاي سياسي** در ايران، تهران ٢٠٠٠م، ص ٦٠.

المرحلة الثورية والمرحلة البيروقراطية. فقد اعتمد الرئيس الجديد بشكل كبير على التكنوقراط والإداريين المحترفين، كما عمل على إلغاء الازدواجية التي كانت قائمة بين المؤسسات الثورية والبيروقراطية التقليدية. وجرى في هذا السياق إدماج الحرس الثوري في وزارة الدفاع، ولجان الثورة في الشرطة، وجهاد البناء في وزارة الزراعة، واتجهت الدولة بصورة عامّة إلى إلغاء الخطوط التي كانت تفرّق فيما مضى بين مؤسساتها والمؤسسات التي ولدت من رحم الثورة. ويعدّ ذلك مثالاً آخر على قدرة البيروقراطية على تبريد حمى الثورة وتسكين أمواجها من خلال استيعاب رجال الثورة ومنظوماتها، مهما كان الأمر عسيراً.

وعلى أيّ حال، لم يكن الأمر بالصعوبة التي ربما تخيّلها الإيرانيون في سنوات الثورة الأولى، بل إن معظم المتقدّمين من رجال الثورة وجد في البيروقراطية الحكومية عالماً من الفرص جديراً بالاكتشاف. فمن خلال مشاركتهم في العمل الحكومي، تلمّس البيروقراطيون الجدد الفارق بين البلاغة اللفظية في الكلام عن الأهداف السياسية، وامتلاك الوسائل والموارد الضرورية لتحقيق تلك الأهداف. ومن المؤكّد أن تلك المشاركة قد أثمرت تعزيزاً للثقافة العقلانية والبراغماتية على حساب الثقافة المثالية والحماسية المعتادة في الظروف الثورية. بكلمة أخرى، يمكن اعتبار صعود كاركَزاران رمزاً لانخفاض الزخم الثوري، وظهور جماعة مرجعية جديدة تَمثُّل في التكنوقراط والمحترفين[٨٦].

منذ قيامه، بقي كاركَزاران حزباً نخبوياً؛ فأعضاؤه ينتمون جميعاً إلى الشريحتين المتوسّطة والعليا من المحترفين والإداريين[٨٧]، ولهذا أيضاً بقي حزباً صغيراً من حيث القوّة البشرية والانتشار الجغرافي. وبسبب خلفيّته البيروقراطية، اكتسب الحزب عدداً من السمات المميّزة، من بينها ميوله البراغماتية، وتركيزه على الدور السياسي

(٨٦) قوجاني، محمد: **يقه سفيدها**، تهران ٢٠٠٠م، ص ٨٦.

(٨٧) شادلو: المصدر السابق، ص ١١٠.

للتكنوقراط ومحوريّة الدولة في التنمية[٨٨]. من ناحية أخرى، إن تبنّي الحزب فكرة التنمية الاقتصادية، ومواقفه المعتدلة في المسائل مورد الجدل على الصعيدين الثقافي والسياسي، قد أكسبته تعاطف الطبقة الوسطى المدينية. لكن الحزب لم يحوّل هذا التعاطف إلى قوّة منظّمة، لأنه ببساطة لم يكن مهتمّاً بالتوسّع في العضوية. وطبقاً لحسين مرعشي، نائب رئيس الحزب، إن «الحزب أكثر اهتماماً بالعضوية النوعية منه بالكمّية، ولهذا فهو يركّز على استقطاب النخبة»[٨٩]. يصدر هذا التوجّه عن اقتناع بأن النخبة بمجموعها تمثّل الماكنة الحقيقية للتغيير في البلاد، كما يقول رئيس الحزب غلام حسين كرباسجي:

«الحزب السياسي أداة فعّالة لتوليد الإجماع بين النخبة الوطنية (...). هذا الإجماع هو الأرضية الأكثر قبولاً للتنمية والوسيلة الأنجح لاستيعاب التحدّيات التي تجابه الأمن الوطني ومواجهتها (...). إذا فشلنا في جمع النخبة الوطنية كي تتعاون على وضع استراتيجية طويلة الأمد وتحظى بالإجماع، فإن النظام السياسي ـ الاجتماعي سوف يتدهور، ويصبح سقوطه احتمالاً قائماً»[٩٠].

ويعتبر الحزب نفسه رائداً لفكرة التنمية في الجمهورية الإسلامية[٩١]، والتي يُنظر إليها كتحوّل شامل ترتبط جوانبه الاقتصادية والثقافية والاجتماعية وتتفاعل فيما بينها كي تحقّق هدفاً واحداً هو زيادة الفاعلية والإنتاجية العامّة للبلاد. ويُنظر إلى ازدهار الاقتصاد وتحسّن مستوى المعيشة كمقدّمة لا بد منها لتحقيق تنمية سياسية مستقرّة. هذا الاهتمام الخاص بالتنمية الاقتصادية عاد على الحزب بثقة القطاعات الاقتصادية الحديثة وشريحة كبيرة من الطبقة الوسطى. لكنّه عاد عليه من جانب آخر بغضب حزب مؤتلفة المحافظ الذي اعتاد تقديم نفسه كممثّل وحيد للسوق والقطاع الاقتصادي في البلاد. كما سبّب

(٨٨) برزين: المصدر السابق، ص ٥٩.

(٨٩) شادلو: المصدر السابق، ص ١١٠.

(٩٠) همشهري (٣ أيلول / سبتمبر ٢٠٠٠م).

(٩١) شادلو: المصدر السابق، ص ١٢٢.

خلافات بينه وبين حلفائه الإصلاحيين الذين يضعون التنمية السياسية على رأس أولويّاتهم، ويعتبرونها حجر الرحى في مسيرة تطوّر البلاد. وبحسب محمد رفسنجاني، العضو في لجنة الحزب المركزية، فإن «شعار التنمية السياسية والثقافية الذي ينادي به السيد خاتمي (رئيس الجمهورية) لن يحقّق أيّة ثمرة ولن يصل بنا إلى أي مكان. [...] إيران بلد غني بالموارد الطبيعية، مما يحتّم وضع التنمية الاقتصادية على رأس أولويّاتها. ولهذا السبب يضع حزبنا هذا الهدف في مقابل هدف التنمية السياسية»[٩٢].

خلال فترته الرئاسية الأولى (١٩٨٨ ـ ١٩٩٢م)، ضمن رفسنجاني تأييد المحافظين التقليديين لسياساته الاقتصادية التي صيغت بالتوافق مع اقتراحات صندوق النقد الدولي. لكن هذا التأييد سرعان ما تراجع في الفترة الثانية (١٩٩٣ ـ ١٩٩٧م) بسبب اتجاهه إلى تعزيز دور القطاع الصناعي الحديث، بدرجة تجعل منه عماد النشاط الاقتصادي في البلاد على حساب قطاع التجارة التقليدي الذي يمثّل المصدر الرئيس لقوّة المحافظين، ومحور اهتمامهم[٩٣]. في الحقيقة، يعتبر عدد من المحلّلين حزب كاركَزاران ممثّلاً للطبقة العليا الحديثة، مقارنة بحزب مؤتلفة الذي يمثّل الطبقة العليا التقليدية[٩٤].

يدعو الحزب إلى دولة قويّة وفعّالة، ويقع نموذج الدولة الذي يتطلّع إليه في منتصف المسافة بين نموذجي حكم الأقلّية الحكيمة والحكومة التمثيلية. ويرى أن أفضل الحكومات هي تلك التي يديرها التكنوقراط والمحترفون الذين يتمتّعون بثقة الشعب ودعمه[٩٥]. بشكل عام، يفضّل الحزب حكم التكنوقراط على حكم السياسيين، ويصف حسين مرعشي أعضاء حزبه كتكنوقراط مسلمين، ويشدّد على أن التكنوقراطية هي جزء من جوهر الحزب[٩٦].

(٩٢) لطيفى باكده، لطف على: احزاب وتشكيلات سياسى در ايران، (قم، د.ت). ن.إ. روجع في ١٦ آب / أغسطس ٢٠٠٤م: www.tooba-ir.org/siyasi/ahzab/kargo/fehrest.htm

(٩٣) قوجاني: **يقه سفيدها**، المرجع السابق، ص ٧٨.

(٩٤) قوجاني: المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٩٥) برزين: المصدر السابق، ص ٥٨.

(٩٦) شادلو: المصدر السابق، ص ١١٠.

التكوين النخبوي للحزب، ورهانه على الدور القيادي للتكنوقراط، وتقديمه التنمية الاقتصادية على السياسية، تثير جميعاً بعض الإشكالات لجهة التزامه معايير النموذج الديموقراطي. طبقاً لسنتينو، إن التكنوقراطية كمنهج سياسي هي، في صورتها الأكثر شيوعاً، فرع من نظريّة النخبة. ويدور سؤالها الرئيس حول ما إذا كان من الأصلح لبلد معيّن أن يسلّم أزمّة أموره وأجهزة حكومته الإدارية والاقتصادية والسياسة إلى أقلّية من التقنيين لتسييرها[٩٧]. إن معظم النقاشات حول العلاقة بين النموذجين التكنوقراطي والديموقراطي يرجع إلى العصور الحديثة، إلا أن الميل إلى حكومة التقنيين يرجع إلى تراث الفلسفة اليونانية القديمة. وفي القرن التاسع عشر، دعا مفكّرون مثل أوغست كونت (١٧٩٨ـ ١٨٥٧م) وسانت سيمون (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥م) إلى فصل الإدارة المباشرة للدولة عن السلطة السياسية (سلطة الملك) وربطها بدلاً من ذلك بالإنتاج، وإرجاع الحقّ في اتخاذ القرار وتنفيذه إلى الفئة التي تملك أدوات الإنتاج، أي التقنيين وأصحاب المعرفة[٩٨]. صادفت الفكرة قبولاً أكبر في ثلاثينيات القرن العشرين، وذلك بعدما راجت فرضيّة أن التقدّم الاقتصادي والصناعي مدين لتقدّم التكنولوجيا والعلوم.

لكن نظريّة الحكم التكنوقراطي واجهت أيضاً الكثير من النقد نظراً إلى ما قيل عن تهوينها شأن الإنسان وتعامل التكنوقراطيين مع المواطنين الآخرين بصورة نفعية، كما لو كانوا أدوات إنتاج وليسوا هدفاً نهائياً للسياسة[٩٩]. يفترق النموذجان التكنوقراطي والديموقراطي في الفلسفة التي يقوم على أرضيّتها كلّ منهما؛ فالحكم التكنوقراطي يقوم على مبدأ أن جوهر السلطة السياسي هو إدارة البشر والأشياء على النحو الأمثل، بينما يقوم النموذج الديموقراطي على مبدأ أن جوهر السلطة هو تمثيل مصالح المواطنين وتوجّهاتهم[١٠٠].

(٩٧) Centeno, Miguel, The New Leviathan: "The Dynamics and Limits of Technocracy", *Theory and Society, vol.* 22, no. 3. (Jun., 1993), 307 - 335, p. 309.

(٩٨) Carlisle, Robert, "The Birth of Technocracy: Science, Society, and Saint-Simonians", *Journal of the History of Idea,* vol. 35, no. 3. (Jul. - Sep., 1974), 445 - 464, p. 449.

(٩٩) Centeno, Op. Cit.

(١٠٠) Centeno, ibid.

لم يكن تركيز «كاركَزاران» على الكفاءة التقنية للإداريين مريحاً للمعسكر المحافظ الذي اعتبر دائماً أن الالتزام الديني والكفاءة السلوكية والخلقية هما المعيار الأول في اختيار إداريي الدولة، قبل الكفاءة التقنية(١٠١). كما رأى المحافظون في سياسات الحزب الاقتصادية تحوّلاً عن قيم الثورة الإسلامية، فالحزب، كما رأى محمد رضا باهنر، «يقدم العقلانية والخبرة الإدارية على التديّن والولاء الديني، بينما يشدّد الآخرون (المحافظون) بصورة متوازية على النموّ الاقتصادي، والعدالة، ومحوريّة القيم، وصيانة النظام في آنٍ واحد»(١٠٢). ويردّ عطاء الله مهاجراني، الوزير السابق والعضو القيادي في الحزب، بأن تركيز الحزب على التقنيّة يعني:

«إيكال كلّ حقل من حقول العمل إلى أفضل الخبراء فيه، وهذا لا يؤدّي بالضرورة إلى تعارض بين التقنيّة والتديّن. صحيح أن من يريد إقامة الحكومة على أساس المبادئ الدينية سوف يعتبر المعايير الدينية ذات أولويّة، لكنّه لن يغفل بالضرورة معيار الكفاءة التقنية. التكنوقراط ليسوا ـ بطبيعتهم ـ ضدّ القيم، فغاية ما يفعلونه هي تقديم اعتبارات الكفاءة التقنية على نظيرتها الدينية»(١٠٣).

ينظر «حزب كاركَزاران» إلى المؤسسة الدينية كحليف طبيعي وضروري للدولة. لكنه، خلافاً لموقف الروحانيين، يفضّل أن تنضوي الأولى تحت مظلّة الثانية وليس العكس(١٠٤). على صعيد آخر، لا يبدي الحزب اهتماماً يذكر بالنقاشات النظرية حول الدين والإصلاح الديني، ويتّخذ موقفاً براغماتياً إزاء تطبيق الأحكام الدينية، ويشدّد على ربط التطبيق بتشخيص المصالح العقلانية الكامنة في تلك الأحكام بدلاً من الاكتفاء بمظهرها القدسي. وتقدّم تجربة رفسنجاني، كرئيس لمجمع تشخيص مصلحة النظام،

(١٠١) أنظر مثلاً: حديث آية الله خامنئي عشية انتخابات ١٩٩٦م، في سرجوني وساداتيان: انتخابات مجلس بنجم در آينه مطبوعات، (تهران ١٩٩٩م)، ص ٢٥٩.

(١٠٢) ظريفي نيا: المصدر السابق، ص ١٠٢.

(١٠٣) لطيفي: المصدر السابق.

(١٠٤) برزين: المصدر السابق، ص ٥٩.

مثالاً جيداً على الطريقة التي يفضّلها في التفاعل بين الدين والحكومة. ويَمْثُلُ الدور الأساسي للمجمع في ترجيح رأي البرلمان أو الحكومة أو مجلس صيانة الدستور حينما يعترض الأخير على تناسب القوانين التي يقترحها الفريقان الأولان مع الأحكام الشرعية. والمعيار الذي يتّخذه المجمع هو تشخيص وزن المصالح الكامنة في رأي كلّ من الأفرقاء الثلاثة والفصل على أساسها. موقف الحزب من ولاية الفقيه هو الآخر مثال على منهجه البراغماتي، حيث يقول كرباسجي «نحن نقبل ولاية الفقيه في إطار حاكميّة الشعب (...). الفقيه هو القائد الذي اختارته غالبية الشعب وليس معيَّناً من قبل الله. سلطة الفقيه قائمة على أرضيّة الدستور. إن قبولنا بسلطة الفقيه هو في الحقيقة فرع من التزامنا الدستور»[١٠٥].

سبقت الإشارة إلى اعتدال الحزب إزاء الجدالات الثقافية والاجتماعية. ونضيف هنا أن موقف الحزب هذا ينمّ عن ميول ليبرالية بين أعضائه الذين يقترحون أجندة عنوانها «التساهل والتسامح». وقد كلّفته هذه السياسات ثمناً غالياً؛ فقد عُزل رئيسه غلام حسين كرباسجي من منصب عمدة العاصمة في ١٩٩٨م، وحكم عليه بالسجن خمس سنوات، والحرمان من العمل الحكومي عشر سنوات[١٠٦]. أما مهاجراني الذي كرّس اثنين من كتبه للدفاع عن أجندة الحزب الليبرالية[١٠٧]، فقد عُزل من منصبه كوزير للثقافة في العام ٢٠٠٠م. وخلال العام ٢٠٠٤م، تعرّض لحملة تشويه للسمعة استهدفت إقصاءه عن المسرح السياسي في غمرة إشاعات عن تمهيدات يقوم بها الحزب لترشيحه لرئاسة الجمهورية خلفاً للرئيس محمد خاتمي[١٠٨].

ينشط حزب كاركَزاران ضمن تحالف «الثاني من خرداد» الإصلاحي. وبعد ريادته

(١٠٥) شادلو: المصدر السابق، ص ١١٦.

(١٠٦) BBC News, (Jan., 25, 2000), http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle-east/618351.stm.

(١٠٧) مهاجراني، عطاء الله: **حكايت همجنان باقيست**، تهران ١٩٩٩م، ومهاجراني: **استيضاح**، تهران ١٩٩٩م.

(١٠٨) ايمنا (١٧ تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠٠٤م).

للإصلاح الاقتصادي وفتحه الطريق أمام الإصلاح السياسي في أوائل التسعينيات، لم يستطع الحزب الاحتفاظ بالصدارة ضمن المعسكر الإصلاحي، ربما لأن الخطاب الإصلاحي، بحسب مهاجراني، قد تقدّم كثيراً وتجاوز المبادىء التي اشتهر بها الحزب[١٠٩].

وثمّة شعور يسود الوسط السياسي الإيراني، بأن الغرض الوحيد لحزب كارگَزاران هو خوض الانتخابات، وليس له أيّة أجندة أخرى يمكن تطبيقها أو الدعوة إليها خارج إطار الحكومة أو البرلمان. ولهذا السبب ربما، يقتصر نشاط الحزب على المواسم الانتخابية، ثم يعود إلى الصمت بعد انتهائها. ولعلّ اقتصار الحزب على عدد قليل جداً من الأعضاء، وافتقاره إلى بنية تنظيمية فعّالة يفرضان حدوداً ضيقة لنشاطه السياسي. ويمكن القول إن نشاط الحزب، حتى في مواسم الانتخابات، مرهون بتحالفه مع أحزاب أخرى تملك القوى البشرية والتنظيمية اللازمة لخوض معركة انتخابية رابحة. وقد يفسّر ذلك سلوكه المعتدل وبراغماتيّته في التعامل مع القضايا المثيرة للجدل في الساحة، وميله إلى الاحتفاظ بمسافة مناسبة بينه وبين جميع القوى الأخرى بما فيها القوى الحليفة[١١٠]. تعتبر هذه السياسة عند بعض المحلّلين نقطة قوّة في الحزب؛ فهي تحمل جميع الأحزاب الأخرى على الاعتقاد بأن كارگَزاران يمثّل حليفاً محتملاً. لكن هذا القدر من البراغماتيّة يعطي انطباعاً بأن الحزب هو حليف موقّت، يمكن التحالف معه على المدى القصير أو لأغراض تكتيكية، من دون التعويل على موقف ثابت أو علاقة استراتيجية طويلة الأمد[١١١].

نشير قبل اختتام هذه المناقشة إلى العلاقة التي تربط حزب كارگَزاران بالرئيس الأسبق هاشمي رفسنجاني الذي يعتبره كثيرون الزعيم الفعلي أو الأب الروحي

(١٠٩) مهاجراني: مقابلة مع صحيفة إيران (٣ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٢م).

(١١٠) قوجاني: **يقه سفيدها**، ص ٨٨.

(١١١) علي دارابي: تصريحات في مهر نيوز (٩ شباط / فبراير ٢٠٠٤م).

للحزب، رغم أنه، من الناحية الشكلية على الأقل، ليس عضواً في قيادته. ولا ينكر أعضاء الحزب «العلاقة الخاصة» به لكن مراقبين يشيرون إلى ما هو أعمق من ذلك؛ فعلى قائمة مؤسسي الحزب وقادته، نجد عدداً من عائلة الرئيس، من بينهم أخوه محمد، وابنته فائزة، وصهره حسين مرعشي(١١٢). وتتألّف لجنته المركزية من مساعدي الرئيس ووزرائه السابقين في الحكومة. ويقرّ مهاجراني بأن الحزب يحترم آراء رفسنجاني، لا سيما في القضايا الرئيسة، لكنّه لا يعتبره أباً روحياً(١١٣). جدير بالذكر أنه، رغم المكانة الرفيعة التي يحتلها رفسنجاني في النظام، لم يستطع حماية قادة الحزب من هجمات المحافظين، ولم يفلح في تسهيل نفوذهم إلى مؤسسات الدولة التي يسيطر عليها أولئك، مثل القضاء والقوّات المسلّحة وما إليها.

مجاهدين انقلاب إسلامي

تأسست منظّمة مجاهدي الثورة الإسلامية في العام ١٩٨٠م كثمرة لاندماج سبع مجموعات صغيرة. ويبدو أن الغرض من ذلك الاندماج كان مواجهة التحدّي المتمثّل يومئذٍ في منظّمة مجاهدين خلق المسلّحة التي عارضت النظام الجديد انطلاقاً من رؤية إسلامية ـ ماركسية(١١٤). وخلال العقد الأول من عمر الجمهورية الإسلامية، كان للمنظّمة حضور قوي في مؤسسات الدولة، ولا سيما في القوّات المسلّحة وأجهزة الأمن. كما احتلّ أعضاؤها مناصب وزارية وأكاديمية ومقاعد برلمانية. وبشكل عام، كان ينظر إلى المنظمة كدينامو لتيار اليسار الإسلامي المهيمن على الحياة السياسية يومئذٍ، الأمر الذي جلب لها عداوة التيارين البراغماتي والمحافظ على السواء(١١٥).

منذ العام ١٩٨٢م عانت المنظّمة مصاعب تنظيمية وخلافات داخلية، بدأت مع قرار

(١١٢) لمعلومات إضافية، أنظر قوجاني: **بدر خونده**، ص ٣٠.

(١١٣) إيران (٣ حزيران / يونيو ٢٠٠٢م).

(١١٤) محسن رضائي: **تصريحات في كيهان**، ٨ شباط / فبراير ٢٠٠٠م.

(١١٥) حيدري م.: **انقلاب اسلامي در عصر ما**، إيران ٢٠ أيار / مايو ٢٠٠٢م.

آية الله الخميني بمنع العسكريين من عضويّة الأحزاب، الأمر الذي اضطرّ عشرات من كوادرها البارزين إلى التخلّي عنها. وفي العام التالي، استقال ثلاثون من كوادرها الرئيسة في غمرة خلافات داخلية حول توجّهاتها اليسارية، ولا سيما تمجيدها لفكر الدكتور علي شريعتي المناوىء لسلطة رجال الدين. وأخيراً جرى حلّ المنظّمة تبعاً لرأي حجّة الإسلام راستي كاشاني الذي كان قد عيّنه الخميني للإشراف على نشاطاتها[١١٦].

وفي العام ١٩٩١م استعادت المنظّمة نشاطها على يد الجناح اليساري الذي كان على حاشية المسرح السياسي خلال هذه الفترة. وفي العام ١٩٩٤م أصدرت صحيفةَ «عصر ما» نصف الشهرية التي سرعان ما احتلّت مكانة مؤثّرة بين نظيراتها[١١٧]. واشتهرت الصحيفة بتحليلاتها المعمّقة في القضايا التي ظلت خلال السنوات الماضية مكتومة أو مهملة رغم أهميّتها، ومن بينها العلاقة بين الدين والدولة، وبين الدين والمجتمع، وتحوّلات الفكر السياسي الديني خلال العهد الجمهوري، إضافة إلى تحليل مكوّنات المشهد السياسي الإيراني وتحديد الخلفيّتين الاجتماعية والأيديولوجية لكل من الجماعات المشاركة فيه، وعلاقة ذلك بمواقفها السياسية الراهنة وتطلّعاتها المستقبلية[١١٨]. وقد مهّدت تلك الصحيفة الطريق أمام الموجة التالية من الكتابات التي عالجت مسائل مثل الديموقراطية والحرّيات المدنية ودور النخب الحديثة في صنع السياسةِ وما إلى ذلك. وبسبب الجدل الذي أثارته، تعرّضت الصحيفة للإغلاق على يد القضاء الذي يسيطر عليه المحافظون في آذار / مارس ٢٠٠٢م. ورغم قصر المدّة التي شهدت انتشارها، حفرت «عصر ما» مكانة بارزة لها في تاريخ الصحافة الإيرانية خلال ربع القرن الأخير. ولا شكّ في أنها لعبت دوراً حاسماً في تطوير الخطاب الإصلاحي وإشاعة الثقافة الديموقراطية، وبالتالي تحويل القوّة الاجتماعية التي اعتادت تأييد اليسار الإسلامي إلى قوّة إصلاحية.

(١١٦) مرتجى: المصدر السابق، ص. ٢٢.

(١١٧) حيدري: المصدر السابق.

(١١٨) حيدري: المصدر السابق.

رغم احتفاظها بطابعها اليساري، تخلّت «مجاهدين انقلاب» عن معظم المبادئ التي تبنّتها في بداية الثمانينيات؛ فهي تدعو اليوم إلى اقتصاد السوق، وتربط مشروعيّة النظام السياسي بتمثيله الصريح للرأي العام وليس برئاسة الفقيه له، كما استبدل تفسيرها المتشدّد للدين بآخر أكثر ليبرالية وقبولاً بتعدّد الاجتهادات والقراءات[١١٩].

منذ إعادة تنظيمها في منتصف التسعينيات، تعرّضت المنظّمة لمعاملة قاسية من جانب المحافظين الذين وسموها بالعلمانية (وهي تساوي عندهم الخروج على الإسلام). وفي العام ٢٠٠٢م، أصدرت جمعية مدرّسي الحوزة العلمية في قُم بياناً يعتبر المنظّمة غير شرعية ويحذّر المؤمنين من التعاون معها[١٢٠]. وصدر هذا البيان على خلفية محاضرة ألقاها هاشم أغاجري، العضو القيادي في المنظّمة، انتقد فيها نمط التديّن السائد، والعلاقة السلبية بين مراجع الدين ومقلّديهم. وإثر المحاضرة، اعتقل أغاجري وحكم عليه لاحقاً بالإعدام بتهمة الردّة والسخرية من العقائد الدينية[١٢١].

أسهمت المنظّمة بفاعليّة في صعود المعسكر الإصلاحي، وشاركت في الحكومة والبرلمان (بعد انتخابات ٢٠٠٠). ولعلّ هذه المشاركة هي التي حملت منافسيها المحافظين على اعتبارها القوّة الحقيقية وراء الحركة الإصلاحية، ولا سيما حزبها الرئيس «جبهه مشاركت»، وخاصة أن عدداً من قادة الحزب الأخير هم أعضاء سابقون في مجاهدين انقلاب[١٢٢].

لم تضمّ المنظّمة بين أعضائها أيّ رجل دين[١٢٣]، ربما بسبب التوجّهات المعارضة للروحانيين الشائعة بين التيار المتأثّر بفكر شريعتي. وتماثل المنظّمة حزب كاركَزاران في

(١١٩) شادلو: المصدر السابق، ص. ٢٤٧ ـ ٢٥٨.

(١٢٠) ايسنا (٩ تموز / يوليو ٢٠٠٢م).

(١٢١) نقض الحكم لاحقاً بواسطة ديوان عالي كشور «المحكمة العليا»، وأفرج عن اغاجري في مطلع العام ٢٠٠٥م. يتوافر نص المحاضرة باللغة الإنجليزية على موقع Faith :http://ilrs.org/faith/aghajaritext.html

(١٢٢) امير محبيان «كاتب محافظ بارز»، رسالت، (٢٣ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٢م)، ص ٢.

(١٢٣) قوجاني: **يقه، سفيدها**، ص ١٠٩.

تركيبتها النخبوية، ولهذا بقيت محصورة في عدد صغير من المفكّرين والسياسيين[١٢٤]. كما تماثله في التشديد على محوريّة الاقتصاد الصناعي وتهتمّ خصوصاً بقطاع الصناعة الميكانيكية والثقيلة، في مقابل هيمنة التجارة التقليدية[١٢٥]. فيما يتّصل بعلاقة المجتمع بالدولة، يماثل معظم رؤى المنظّمة تلك التي يتبنّاها حزب مشاركت كما سنعرض لاحقاً. وقد مُنع أعضاء المنظّمة من المشاركة في الانتخابات التشريعية للعام ٢٠٠٤م، كما حصل مع حزب مشاركت، ومنذئذٍ هي تسعى للخروج من عباءتها النخبوية التقليدية وحجاب السرية الذي يحيط بنشاطاتها، باتجاه التحوّل إلى حزب جماهيري. وقد أعلن هذا التوجّه في المؤتمر السابع للمنظّمة، وهو أول مؤتمر يعقد في العلن في نيسان / إبريل ٢٠٠٤م[١٢٦].

مجمع روحانيون مبارز

يمثّل مجمع رجال الدين المناضلين الجناح الروحاني ذا الميول اليسارية. وقبل تأسيس الحزب، كان هذا الجناح ينشط ضمن «جامعة روحانيت مبارز»، على الرغم من الخلافات التي ما كانت تهدأ إلا لتعود مجدّداً بين الجناحين اليميني واليساري. ووصلت العلاقة بين الفريقين إلى طريق مسدود قبيل الانتخابات النيابية للعام ١٩٨٨م[١٢٧]. وطبقاً لرفسنجاني، جاء دعم الخميني للمجمع بتأثير ابنه ومساعده الخاص، أحمد، الذي يعتقد أنه كان الرئيس غير الرسمي للمجمع[١٢٨]. ويبدو أن المجمع كان الحزب الوحيد الذي حظي تأسيسه بموافقة علنية من جانب الخميني. وليس في الأمر ما يثير الاستغراب؛ فثمّة

(١٢٤) حيدري: المصدر السابق.
(١٢٥) مرتجى: المصدر السابق، ص ١٠٨.
(١٢٦) رحيمي «كونكره هفتم يا كنكره اول»، شرق (١ أيار / مايو ٢٠٠٤م).
(١٢٧) مرتجى: المصدر السابق، ص ١٦.
(١٢٨) سفيري: المصدر السابق، ص ٨٤.

بين مؤسسيه السبعة والعشرين، عشرة أعضاء في مكتب الخميني وستة آخرون من ممثّليه الشخصيين.

مثل كاركَزاران، يفتقر مجمع روحانيون إلى قوّة بشرية كبيرة أو بنية تنظيمية كالتي نجدها في الأحزاب الاعتيادية. كما يفتقر إلى أيديولوجيا متميّزة، بل يفتقر إلى وحدة في الموقف من القضايا المختلفة. وقد كشف في البيان الختامي الذي صدر عن مؤتمره الأول (تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠٠٣م) عن قلق عميق إزاء اتجاه المحافظين نحو الهيمنة الكاملة وإقصاء القوى السياسية الأخرى، وشدّد على التزام المجمع الإصلاح السياسي. لكن من ناحية أخرى، كان الموقف إزاء عدد من القضايا الأخرى المثيرة للجدل غامضاً في الغالب ويفتقر إلى التحديد[١٢٩]. وتكشف الآراء التي يعبّر عنها أعضاء المجمع عن اختلاف كبير بينهم في التحليل وقراءة الأحداث، هو ثمرة لافتقاره إلى أيديولوجيا سياسية متينة تقوم عليها وحدة الموقف والتحليل، لا سيما إزاء القضايا الكبرى أو تلك التي تثير الجدل في الساحة[١٣٠]. ويتمتّع المجمع، لا سيما رئيسه الحالي موسوي خوئيني ها، بعلاقة متينة مع جمعيّات الطلبة الجامعيين التي كانت عوناً كبيراً له في المنافسات السياسية. لكن يبدو أن هذه العلاقة بدأت تميل إلى الوهن منذ العام ٢٠٠٢م، بسبب تصاعد الخلافات داخل الجسم الطلابي من جهة، وتصاعد النزعة العلمانية من جهة ثانية، وفشل الحكومة الإصلاحية في حماية الطلبة من عسف المحافظين من جهة ثالثة.

في العام ٢٠٠٤م، منع مجلس صيانة الدستور عدداً من مرشحي المجمع من خوض الانتخابات النيابية، ومني الآخرون الذين دخلوها بالهزيمة، بمن فيهم رئيس المجمع وقتئذٍ مهدي كروبي، ومجيد أنصاري العضو البارز ذو الميول البراغماتية. وقد ألقى الرجلان باللوم في هذا الفشل على انسحاب الإصلاحيين من ساحة الصراع. لكن يبدو

(١٢٩) أنظر: البيان الختامي لمؤتمر الحزب. ايسنا (١٢ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٤م).

(١٣٠) أنظر: الخطابات التي ألقيت في المؤتمر الأول للحزب والتصريحات المتعلّقة به. ايسنا (٤ ـ ٧ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣م).

لي أن السبب الرئيس يرجع إلى عدم قابلية المجمع لكسب أيّة معركة بالاعتماد على قوّته الخاصة. ولهذا فإن انسحاب شركائه الأكثر شباباً قد تركه من دون غطاء تقريباً، ومن دون قوّة منظّمة تخوض المعركة لمصلحته(١٣١).

حزب مشاركت إيران إسلامي

رغم عمره القصير نسبياً، كشف حزب المشاركة عن كفاية عالية في حشد الجمهور وراء طروحاته وإدارة معاركه السياسية. فبعد ستّة أشهر على تأسيسه، نجح الحزب في حصد غالبية الأصوات في الانتخابات المحلّية للعام ١٩٩٩م(١٣٢). وأعقبه بانتصار مماثل في الانتخابات النيابية في العام التالي، الأمر الذي أعطاه اليد العليا في البرلمان والحكومة(١٣٣). ويصنّف الحزب ضمن يسار الوسط، ويتبنّى النموذج الديموقراطي الليبرالي باعتباره المثال الأرقى للسلطة السياسية. ويصنّفه بعض المحلّلين الإيرانيين ضمن اليسار الجديد، ربما بسبب مزجه بين الأجندة الليبرالية والخلفيّة اليسارية لعدد من مؤسسيه.

ولدت فكرة حزب المشاركة في «حلقة آيين»، وهي مجموعة من المفكّرين كانت منشغلة خلال الفترة من ١٩٩٤ ـ ١٩٩٥م بالإعداد لإصدار مجلة فكرية جديدة ذات توجّه ديني ـ ليبرالي. لكن بعد تسمية رئيس الحلقة محمد خاتمي مرشحاً لليسار الديني واليمين الجديد «كاركَزاران» للانتخابات الرئاسية الوشيكة، تحوّلت الحلقة إلى ما يشبه مركز الحملة الانتخابية لخاتمي. بعد فوزه الباهر بالرئاسة في أيار / مايو ١٩٩٧م، اتّجه أعضاء الحلقة إلى تأسيس حزب سياسي يعمل على تطبيق أجندة الإصلاح السياسي التي

(١٣١) إبراهيمي، ن.: «انها شركت كردند»، شرق، (١٧ شباط / فبراير ٢٠٠٤م).

(١٣٢) Abdo, Geneive, "Electoral Politics in Iran", *Middle East Policy*, vol. 6, no. (Jan., 4, 1999), www.mepc.org/public-asp/Journal-vol.6/990-6abdo.asp.

(١٣٣) في الانتخابات التشريعية لعام ٢٠٠٠م، فاز حزب مشاركت بـ٨٠ مقعداً، وكاركَزاران بـ ١٥ مقعداً، وروحانيون مبارز بـ ٦٠ مقعداً، وحزب همبستكي بـ ٣٠ مقعداً، ومجموع المحافظين بـ ٥٠ مقعداً، من بين مجموع عدد المقاعد البالغة ٢٩٠. إبراهيمي. ز: «جناحبنديهاي سياسي مجلس ششم» همشهري، (٩ أيلول / سبتمبر ٢٠٠٠م).
وطبقاً لنعيمي پور، رئيس المجموعة البرلمانية لحزب مشاركت، تتكوّن مجموعته من ١٢٠ نائباً، من بينهم ٣٠ من أعضاء الحزب الملتزمين. نوروز (٢ حزيران / يونيو ٢٠٠٢م)، ص ٧.

حملت خاتمي إلى الرئاسة[134]. وقّع بيان تأسيس الحزب ١١٠ من السياسيين والأكاديميين والإداريين. وفي هذه المرحلة المبكرة، كان ينظر إلى سعيد حجاريان باعتباره العقل المفكّر للحزب[135]. بل إن كثيراً من الإصلاحيين يصفه بالمنظّر الأول لحركة الإصلاح السياسي في إيران المعاصرة[136]. مثل كثير من قادة الحزب الآخرين، كان حجاريان عضواً في منظّمة مجاهدين انقلاب. وما زال الحزبان قريبين أحدهما من الآخر إلى درجة أن المحافظين يصفون مشاركت بأنه مجرّد واجهة لمجاهدين انقلاب، أو أن الأخيرة هي العقل المستخفي في الأول[137].

من المعتقد بأن مشاركت هو الحزب الأكبر في إيران حالياً من حيث عدد الأعضاء والانتشار الجغرافي(١٣٨). وقبل إغلاقها في تموز / يوليو ٢٠٠٢م على يد القضاء الذي يسيطر عليه المحافظون كانت «نوروز»، الصحيفة شبه الرسمية للحزب، واحدة من أكثر الصحف اليومية توزيعاً[139].

وبحسب المحلّل الإيراني علوي تبار، يضمّ الحزب ثلاثة أجنحة رئيسة:

١ ـ اليسار الديني التقليدي الذي ترجع جذوره إلى تحالف «خطّ الأمام» الذي ظهر في السنوات الأولى من الثورة. وركّز في العقد الثاني على المطالبة بمشاركة شعبية واسعة ومنافسة سياسية في إطار التيار الديني.

٢ ـ يسار الوسط الذي ترجع جذوره إلى تيار المفكّرين الإسلاميين من دعاة الإصلاح الديني، وهو يدعو إلى ديموقراطية شبه علمانية.

٣ ـ السياسيون المحترفون الذين يحملون ميولاً براغماتية ليبرالية، ويتبنّون سلوكاً دينياً معتدلاً.

(١٣٤) جبهه مشاركت ايران اسلامي: بيانات ومواضع تا كنكره اول، (تهران ٢٠٠١م)، ص ٢٢٢.
(١٣٥) **اصلاحات در مشاركت**، همشهري، (٢٢ آب / أغسطس ٢٠٠٢م).
(١٣٦) جلايي بور، حميد: **دولت بنهان**، تهران ٢٠٠٠م، ص ٢٠٥.
(١٣٧) تصريحات للكاتب المحافظ أمير محبيان، منقولة في جبهه مشاركت: المصدر السابق، ص ١٩٤.
(١٣٨) تقرير عن المؤتمر السنوي الثالث لحزب مشاركت. إيران (٢٢ تموز / يوليو ٢٠٠٢م).
(١٣٩) همشهري (٢٧ حزيران / يونيو ٢٠٠٢م).

ويعتقد علوي تبار أن التيار الأخير هو الذي سيقرّر اتجاه الحزب في المستقبل. وإذا جرى الأمر على هذا النحو، فإن حزب مشاركت سوف يتحوّل إلى حزب سياسي محترف، يتركّز اهتمامه على المنافسة على السلطة[١٤٠].

ويظهر حتى الآن أن دعاوى الحزب تحظى بشعبيّة جيّدة في الوسط الاجتماعي، ولا سيما الأجيال الجديدة. كما كان لشعاره المحوري «إيران لكلّ الإيرانيين» وقع قوي بين الشرائح الاجتماعية التي كانت تشعر بالتهميش في السنوات السابقة، لا سيما الشباب والنساء. ويذكر أن سيدتين من أعضاء الحزب قد شاركتا في حكومة خاتمي، وهي المرّة الأولى، في العهد الجمهوري، التي تصل النساء فيها إلى الوزارة. ومن المؤكّد أن تركيز الحزب على مشاركة جميع الإيرانيين في السلطة والسياسة قد أقنع شرائح كثيرة بالمشاركة في الحياة السياسية بعد زمن من إهمالها أو اعتزالها. وكشفت استطلاعات للرأي العام عن استمرار شعبيّة الحزب رغم النكسات السياسية التي مني بها، ولا سيما إغلاق جميع مطبوعاته وحرمانه من التواصل مع الجمهور من خلال القنوات الأخرى كالإذاعة والتلفزيون اللذين يسيطر عليهما المحافظون. وعلى سبيل المثال، أظهر استطلاع رسمي للرأي أجري في كانون الثاني / يناير ٢٠٠٤م، قبيل الانتخابات النيابية، أن الحزب كان المرشح المفضّل عند الناخبين، رغم عدم رضاهم عن أداء البرلمان المنصرف الذي كان للحزب فيه أكثرية المقاعد[١٤١].

يمثّل الإصلاح السياسي أبرز انشغالات حزب مشاركت، فهو يعتقد أن الظرف السياسي ـ الاجتماعي للبلاد، إضافة إلى التحوّلات التي تطبع العالم منذ نهاية الحرب الباردة، تتطلّب إعادة نظر شاملة في الثقافة والمعادلات الاجتماعية ومعايير العمل المتّبعة في الدولة الإسلامية[١٤٢]. ويرى الحزب أن الديموقراطية الليبرالية هي النموذج الأمثل

(١٤٠) علوي تبار، علي رضا: «مشاركت ومجاهدين انقلاب دو هسته اصلي دوم خرداد»، نوروز (١١ تموز / يوليو ٢٠٠٢م).

(١٤١) الموقع الرسمي لمجلس صيانة الدستور (١٨ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٤م).

www.irisn.com/akhbar/1382/13821029/13821029-irisn-00005.htm.

(١٤٢) أنظر: البرنامج الانتخابي للحزب لعام ٢٠٠٠م، في جبهه مشاركت: المصدر السابق، ص ٢٢٩.

للحكم الصالح والقادر على استيعاب ومعالجة التحدّيات التي فرضها تغيّر البيئة السياسية للعالم ونظام العلاقات الدولية في العقد الأخير. ويشدّد في هذا الإطار على مفاهيم مثل الحقوق الدستورية، والحرّيات المدنية، وحاكميّة الشعب كأساس للشرعية السياسية، وسيادة القانون، والشفافية، والمحاسبة. ويعتبر إرساخ هذه المفاهيم وتطبيقها في الحياة السياسية الغرض الأسمى للحركة الإصلاحية(١٤٣). ويرى الحزب أن ظهور هذه الحركة هو تعبير عن تحوّل الحراك الشعبي الذي ولد من رحم الثورة الإسلامية إلى حراك عقلاني واقعي، يتطوّر كنسق عمل سلمي في إطار الدستور والقانون الوطني. ويجادل محمد رضا خاتمي، رئيس الحزب، في أن الحركة الإصلاحية تقدّم البديل الواقعي من الدعاوى المثالية غير القابلة للتنفيذ في الواقع الإيراني. وهي أيضاً البديل الصحيح من النموذج السلطوي ـ الشعبوي الذي يدعو إليه المحافظون. كما أنها البديل المحلّي القابل للحياة والتجذّر من التطلّعات اليائسة للمجموعات العلمانية التي تراهن على تدخّل من جانب القوى الأجنبية لفرض الديموقراطية في البلاد(١٤٤).

واجه الحزب، والحركة الإصلاحية بشكل عام، نكسات مؤلمة. وفي العام ٢٠٠٣م، كان الشعور العام بين الإصلاحيين يذهب إلى أن المحافظين قد نجحوا تماماً في سدّ كلّ الطرق أمامهم. وانعكس هذا الشعور بقوّة على مؤتمر الحزب الخامس الذي عقد في العام٢٠٠٣م، وتوقّع بعض المحلّلين أن يتّخذ المؤتمر اتجاهاً أكثر حدّة. لكن البيان الختامي عاد إلى التشديد على المبادئ السابقة، ولا سيما مواصلة الصراع السياسي السلمي ضمن الحدود التي يسمح بها الدستور وقوانين البلاد. ويبدو أن الحزب أراد من وراء هذا التأكيد تمييز نفسه عن مجموعات المعارضة التي تسعى إلى إسقاط النظام كلّياً، وفي الوقت نفسه تمييز موقفه من موقف أصدقائه وحلفائه الذين لا يرون أيّة إمكانية للإصلاح الديموقراطي في ظلّ معادلات القوّة السائدة(١٤٥).

(١٤٣) جبهه مشاركت: المصدر السابق، ص.ص ٢٢٢ ـ ٨.

(١٤٤) محمد رضا خاتمي: خطاب افتتاحي في المؤتمر العام الخامس لحزب مشاركت (١٦ تشرين الثاني / أكتوبر ٢٠٠٣م). أنظر نصّه في: http://news.gooya.com/politics/archives/000487.php

(١٤٥) البيان الختامي للمؤتمر العام الخامس لحزب مشاركت (١٧ تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٣م). روجع في ٨ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٤م في: www.ardekan.com/mshbayaniejebhe.htm

ويعتقد الحزب أن الصلاحيات المطلقة لمرشد الجمهورية، في غياب نظام متين للرقابة والمحاسبة، تجعل إساءة استعمال السلطة أمراً محتملاً على الدوام[١٤٦]. وبناءً على هذه الرؤية، اجتهد الحزب من خلال البرلمان والحكومة لإصلاح النظام القانوني ومعادلات القوّة، بما يتيح مجالاً أوسع للمجتمع المدني ليمارس الرقابة على عمل الهيئات الحكومية. وبسبب هذه المساعي، شهدت الدورة البرلمانية السادسة (٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٤م) نزاعات متواصلة بين البرلمان ومجلس صيانة الدستور. وتشهد القائمة الطويلة لمشاريع القوانين البرلمانية التي رفضها مجلس الصيانة، على ضخامة الجهد الذي بذله الإصلاحيون في ذلك السبيل، كما تشهد على التصميم الشديد للمحافظين على تعطيل الحركة الإصلاحية مهما كان الثمن[١٤٧]. ورغم اعتقاد الحزب بأن دستور الجمهورية الإسلامية ينطوي على عيوب أساسية، لم تكن هذه العيوب سبب تعثّر مسيرة الإصلاح السياسي. ويقول رضا خاتمي في هذا الصدد:

«نعتقد أن الدستور القائم ينطوي على إشكالات جدّية من بينها افتقاره إلى التعريف الدقيق لهيكليّة النظام، والعلاقات بين أركانه، ومنح صلاحيات من دون مسؤولية لهيئات غير منتخبة، إضافة إلى طريقة تشكيل هذه الهيئات (...). لكنّنا، مع ذلك، لا نرى أن تقدّم مسار الإصلاح متوقّف على تغيير الدستور (...). نعتقد أن المشكل الأساسي في البلاد هو غياب حاكميّة القانون، وليس غياب القانون نفسه أو قصوره (...). من هنا فإن الوظيفة المحورية للحركة الإصلاحية هي فرض حاكميّة القانون وإرساخها وإلزام الحاكمين بالخضوع له»[١٤٨].

ويرى الحزب أن نجاح التحوّل الديموقراطي يتوقّف على تغييرات هيكلية في النظام تؤدّي إلى تعديل توازن القوى بين المجتمع والدولة لمصلحة الأول. وفي هذا الإطار،

(١٤٦) البيان الختامي: المصدر السابق.
(١٤٧) للمزيد من التفاصيل، أنظر: قائمة اللوائح، والقوانين التي أعادها مجلس الصيانة: نوروز (١٠، ١١، ١٢، ١٣، ٢٠ حزيران/ يونيو ٢٠٠٢م) وتغطّي القائمة اللوائح المرتجعة في العام الأول من عمل المجلس فقط.
(١٤٨) محمد رضا خاتمي: «خطاب افتتاحي أمام المؤتمر العام الخامس لحزب مشاركت».

شهد المؤتمر السابع للحزب، وهو الأول بعد خروجه من السلطة، اتجاهاً قوياً إلى التركيز على دور القوى الأهلية، لا سيما الأحزاب السياسية ومنظّمات المجتمع المدني باعتبارها الوسيط الرئيس لتحويل الرأي العام إلى قوّة سياسية مؤثّرة[١٤٩].

يصنّف الحزب نفسه ضمن تيار الإصلاح الديني. وهو يدعو إلى دور واسع للدين في المجالين العام والخاص[١٥٠]، لكنّه يرفض أن تمتدّ القداسة التي يتمتّع بها الدين إلى الدولة. وهو يتعامل مع مؤسسات الدولة ذات الصبغة الدينية، بما فيها ولاية الفقيه ومجلس صيانة الدستور، على أساس قانوني بحت، أي باعتبارها هيئات قانونية، أو سياسية، أو هيئات دينية. من ناحية أخرى، لا يرى الحزب الدين موضوعاً لعمل الدولة أو وظيفة من وظائفها، ويدعو بدلاً من ذلك إلى الفصل بين المؤسسة الدينية ومؤسسة الدولة، على نحو لا يتيح لأيّ من المؤسستين استخدام الثانية[١٥١].

قبل اختتام هذا العرض، نشير إلى العلاقة الخاصة بين الرئيس خاتمي وحزب مشاركت، والتي تشبه علاقة كاركَزاران مع رفسنجاني من حيث احتوائها على جوانب تداخل وجوانب تخارج في الوقت نفسه، الأمر الذي حمل بعض المحلّلين على الظنّ بأن خاتمي هو أشبه بالأب الروحي للحزب. من الناحية الرسمية، خاتمي هو عضو في مجمع روحانيون وليس مشاركت، لكن أفكاره وأجندته الانتخابية تحتلّ موضعاً محورياً بين أدبيات حزب مشاركت وشعاراته[١٥٢]. نضيف أيضاً ما سبقت الإشارة إليه من أن عدداً ملحوظاً من مؤسسي حزب مشاركت وقادته كانوا بين المنظّمين الرئيسين لحملة خاتمي الانتخابية، والمشاركين، لاحقاً، في حكومته. من المفيد على أيّ حال الإشارة إلى عاملين يساعدان على الظنّ بأن صنع الرأي، وبالتالي الموقف والقرار، داخل

(١٤٩) «البيان الختامي للمؤتمر العام السابع لحزب مشاركت»، امروز (٤ آب / أغسطس ٢٠٠٤م).
www.emrooz.ws:81/ShowItem.aspx?ID3498012p31.

(١٥٠) جبهه مشاركت: المصدر السابق، ص ٢٢٢.

(١٥١) محمد رضا خاتمي: «خطاب افتتاحي أمام المؤتمر العام السابع لحزب مشاركت»، ايسنا (٢٣ تموز / يوليو ٢٠٠٤م).

(١٥٢) جبهه مشاركت: المصدر السابق.

الحزب، يتأثّر بالمداولات الجماعية بدرجة أكبر من الكاريزما الشخصية لشخص واحد أو مجموعة صغيرة من الأشخاص.

العامل الأول: ضخامة الحجم العددي للحزب وانتشاره الجغرافي، الأمر الذي يتيح للمنظّمات الحزبية لعب دور حاسم. وقد ظهر هذا بوضوح خلال المؤتمر السابع للحزب (تموز / يوليو ٢٠٠٤م)[١٥٣].

العامل الثاني: يمتاز مشاركت عن سائر الأحزاب الإيرانية بأنه يضمّ بين صفوفه عدداً كبيراً نسبياً من المفكّرين والمحترفين والسياسيين، كما يمتاز بانفتاحه على المفكّرين الذين هُمّشوا من جانب التيار السياسي الرسمي، والذين تظهر آراؤهم في مطبوعات الحزب واجتماعاته، الأمر الذي يجعل تعدّد الأفكار والآراء سمة غالبة في منظّماته[١٥٤].

ويعتقد كثير من المحلّلين بأن الحزب قد خسر جانباً من شعبيّته رغم أنه حافظ على المركز الأول بين سائر الأحزاب. ويرجع ذلك إلى فشله في مقاومة الضغوط الكبيرة للمحافظين، والتي أدّت عملياً إلى وأد الكثير من مشاريعه، الأمر الذي ولّد شعوراً عند الناخبين بأن الحزب، رغم أفضليّته على سواه، قد لا يكون قادراً على تنفيذ وعوده، أو أنه انخرط ربما في الصراع مع المحافظين بدرجة تجعله عاجزاً عن العمل، لا سيما على المستوى المحلّي. ويعتقد بعض المحلّلين بأن هذا الشعور قد يفسّر هزيمة مرشحي الحزب للمجالس البلدية في الانتخابات المحلّية للعام ٢٠٠٣م[١٥٥].

(١٥٣) روح، م: موضع مشاركت درباره نامزدي موسوي، شرق (٢٢ تموز / يوليو ٢٠٠٤م).
(١٥٤) كيان، علي رضا: **استاد وشاكردانش** همشهري (إصدار نوروز الخاص ـ ٢٠ آذار / مارس ٢٠٠٣م).
(١٥٥) رضوي: **صف آر ابي تازه**، همشهري (١٢ أيار / مايو ٢٠٠٣م).

خلاصة الفصل السادس

رغم وجود أحزاب سياسية منذ الأيام الأولى للثورة الإسلامية، لم تظهر فاعليّتها كوسيط للتنمية السياسية بشكل ملموس إلا بعد تغيّر البيئة السياسية للبلاد في العقد الأخير من القرن المنصرم. ورغم نقاط ضعفها الكثيرة، أقل ما يذكر عن الأحزاب الإيرانية هو دورها في إعاقة تحوّل النظام الإسلامي إلى نظام شمولي مطلق، وهو ما يبدو أن اليسار الديني كان يسعى إليه في الثمانينيات، والمحافظون في التسعينيات. ويؤكّد ذلك أن للأحزاب السياسية دوراً حاسماً، حتى في الظروف الصعبة، في صيانة التعدّدية، فضلاً عن قابليّتها لدعم التحوّل الديموقراطي حين تصبح الظروف مساعدة.

وأظهر الفصل أن التنظيمين اللذين يمثّلان رجال الدين، أي جامعة روحانيت مبارز تهران ومجمع روحانيون مبارز، يواجهان انحداراً متزايداً في النفوذ السياسي، كانعكاس ربما للانحدار العام في مكانة الروحانيين وتأثيرهم في الحياة العامة.

في منتصف التسعينيات، وصف بعض المحلّلين العمل الحزبي في إيران بالميوعة والتقلّب. لكن منذ أواخر التسعينيات، لم يعد هذا الوصف دقيقاً. وقد ظهر في ثنايا الفصل أن تركيب كلّ من المعسكرين الرئيسين، المحافظ والإصلاحي، قد بقي ثابتاً ومتيناً إلى حدّ كبير. كما أن المواقف الأساسية للأحزاب المشاركة في كلّ من الجانبين لم تتغيّر تقريباً طوال العقد الأخير. ويبدو أن الحراك الذي حصل خلال السنوات الأخيرة على مستوى العلاقة بين الأحزاب، تركّز على تصليب المواقف وتحديد التمايزات بين التنظيمات، الأمر الذي يحمل على الظنّ بأن حالة الميوعة المشار إليها تتراجع تدريجاً مع تطوّر الممارسة السياسية. ونذكر خصوصاً أن الصراع العنيف بين المعسكرين المحافظ والإصلاحي، ولا سيما القمع المنظّم من جانب المعسكر الأول

ضدّ منافسه، قد أدّى عملياً إلى بلورة الهويّة السياسية والأيديولوجية وخطوط التمايز بين الاثنين، كما لم تكن في أيّ وقت سابق.

يستند معظم الفرضيّات القائلة بميوعة الساحة السياسية الإيرانية إلى تبدّل التحالفات والمواقف خلال المواسم الانتخابية. إن الجزء الأعظم من النشاط الحزبي في هذا البلد يدور في الحقيقة حول الانتخابات. وكما أشار بختياري، كان مجلس الشورى مركز الحراك السياسي واصطفافات النخبة وصراعاتها: «منذ بداية العهد الجمهوري، أصبح حجم التمثيل البرلماني مؤشّراً رئيساً إلى قوّة أيّ جناح سياسي وشعبيّته»[١٥٦]. ظهر في ثنايا الفصل أن أربعة من الأحزاب الثمانية التي عرضت في المناقشة، قد تأسست قبيل انتخابات عامّة، كما مالت الأخرى إلى الضعف بعد وقت قصير من خسارتها للانتخابات.

من المفهوم أن الوصول إلى السلطة يمثّل محور النشاط الحزبي في أيّ بلد، وأن الحزب السياسي يعرف كفريق «يسعى إلى السيطرة على أجهزة الدولة من خلال انتخابات قانونية»[١٥٧]. لكن فيما يتعلّق بالأحزاب الإيرانية، تكمن المشكلة في انشغالها الزائد بالانتخابات على حساب سائر النشاطات السياسية وغير السياسية المفترض أن يقوم بها الحزب في غير المواسم الانتخابية. بكلمة أخرى، يحمل هذا الانشغال على الاعتقاد بأنه لولا الانتخابات، لما كان هناك حزب سياسي أو نشاط حزبي. ويمثّل ذلك نقطة ضعف في عمليّة التحوّل الديموقراطي ودور الأحزاب في التنمية السياسية للبلاد. تحتاج الديموقراطية إلى المعارضة الفاعلة كي تنضج وترسخ، بقدر ما تحتاج إلى الحكومة الفاعلة. ويتطلّب ذلك أن تواصل الأحزاب نشاطها على المستوى الأهلي في كلّ الأوقات لا أن يقتصر عملها على مواسم الانتخابات. ويبدو أن هذه الفكرة بدأت تلقى رواجاً في الفترة الأخيرة. وخلال العام ٢٠٠٤م بالتحديد، أعلن ثلاثة من الأحزاب، هي مؤتلفه

(١٥٦) Baktiari, Op. Cit., p. 235.

(١٥٧) Schlesinger, J., Op. Cit., p. 374.

ومشاركت ومجاهدين انقلاب، عن خطط للتوسّع التنظيمي، والتركيز على منظّمات المجتمع المدني، وهي اهتمامات تنتمي وظيفياً إلى صنف المعارضة السياسية، وتشير إلى وعي مستجدّ لدى هذه الأحزاب بفائدة العمل بين الجمهور.

استقطب صعود تحالف التنمية «آبادكَران» اهتماماً قليلاً من جانب الباحثين والمحلّلين خارج إيران. ويبدو أن هذا التطوّر قد وضع في إطار تغيير الوجوه والواجهات، لا كإشارة إلى تغيّر الأيديولوجيا السياسية في المعسكر المحافظ(١٥٨). وقد سعيت في هذا الفصل إلى تفسير ذلك الحدث في إطار التغيّر البنيوي للمجتمع الإيراني، والذي انعكس بالضرورة على المعسكر المحافظ مثل غيره. لكن بالنسبة إلى لهذا المعسكر خصوصاً، ينطوي ذلك التطوّر على أهمية خاصة، تتمثّل في انتقال السلطة الروحية، وتبعاً السياسية، من كبار الروحانيين وبشكل عام الجيل التقليدي، إلى جيل جديد ينتمي إلى الطبقة الوسطى الحديثة ويضمّ بالدرجة الأولى تكنوقراطيين ذوي ميول براغماتية، الأمر الذي يرجّح احتمال تخفيف التشدّد المشهود في المعسكر المحافظ، وتصاعد الميل إلى الانفتاح السياسي والاجتماعي. لكن لا ينبغي المبالغة في تصوّر انعكاسات فورية لهذا التطوّر على مستوى الإصلاح السياسي. من الأفضل إذاً أن ننتظر لنرى كيف سيتعامل المحافظون الجدد مع التحدّيات السياسية، الداخلية والخارجية، خلال السنتين المقبلتين.

(١٥٨) See, for Instance, M. Amin, "Iran Politics Turns to Right"?, *The Washington Times*, (May, 28,2004). http://washingtontimes.com/upi-breaking/20040528-035422-8502r.htm.

الفصل السابع

أحمدي نجاد رئيساً للجمهوريّة

كانت نتائج الانتخابات الرئاسية لعام ٢٠٠٥ مدهشة للتيار المحافظ بقدر ما أدهشت منافسيهم الإصلاحيين، تماماً كما حصل في العام ١٩٩٧ حين حقّق محمد خاتمي نصراً غير متوقّع على منافسه المحافظ. خلافاً لكلّ استطلاعات الرأي السابقة حول الانتخابات التي وضعته في المرتبة الرابعة بين المتنافسين، نجح محمود أحمدي نجاد في إزاحة جميع منافسيه والفوز بمقعد الرئاسة. ولعلّ الأكثر إيلاماً لكلا المعسكرين، كان سقوط أبرز مرشحي المحافظين التقليديين، علي لاريجاني وباقر قاليباف، والإصلاحيين، مصطفى معين ومهدي كروبي في الجولة الأولى. وهكذا اثبتت السياسة الإيرانية، مرّة أخرى، غموضها وصعوبة التنبّؤ بما تحمله في طيّاتها.

حمل فوز أحمدي نجاد الكثير من الأسئلة حول مسار الانتخابات نفسه وانعكاساته المحتملة على الساحة الإيرانية في المدى القصير والمتوسّط. وهو موضوع هذا الفصل الأخير من الدراسة، والذي يبدأ بعرض مختصر لشخصية الرئيس الجديد، ثم يناقش معاني صعوده السياسي وانعكاساته. كما يناقش الأيديولوجيا السياسية التي يتبنّاها الجيل الجديد من المحافظين الذي يمثّله أحمدي نجاد، ويعرض في الختام تقويماً أولياً للآثار الفعلية لتطبيق تلك الأيديولوجيا.

الرئيس

ولد محمود أحمدي نجاد عام ١٩٥٦ في قرية اراداان، من توابع مدينة كرمسار، على بعد ١٠٠ كم تقريباً إلى الجنوب الشرقي من طهران. وبعد عام على ولادته، انتقلت عائلته إلى العاصمة بحثاً عن حياة جديدة، واتّخذت سكناً في أحد الأحياء الجنوبية التي يقطنها عادة المهاجرون الجدد. حصل نجاد على أول درجة جامعية في الهندسة المدنية، ثم شارك في الحرب مع العراق ضمن القطاع الهندسي في قوات المتطوّعين المعروفة بالبسيج (أو التعبئة العامة) حيث تعرّف على معظم رفاقه الحاليين. واصل دراسته العليا بعد نهاية

الحرب. حصل في العام ١٩٩٧ على درجة الدكتوراه في التخطيط والمواصلات من جامعة العلوم والتكنولوجيا، وانضّم إلى هيئة التدريس في الجامعة نفسها. شغل أحمدي نجاد خلال هذه الفترة العديد من الوظائف، كان أرفعها منصب محافظ اردبيل شمال إيران بين ١٩٩٣-١٩٩٧. وشارك خلال هذه الفترة مع عدد من رفاقه السابقين في قوات التعبئة في تشكيل «جمعيّة ايثاركران انقلاب اسلامي» التي كان غرضها المعلن الدفاع عن مصالح الجنود ومتطوّعي الحرب السابقين وعائلاتهم. أما دخوله في الميدان السياسي على المستوى الوطني فقد تأخّر إلى العام ٢٠٠٣ حين اختير عمدة للعاصمة طهران، وهو منصب جعله شخصية معروفة ومهّد طريقه الى رئاسة الجمهوريّة.

منذ دخوله معترك السياسة، عرف أحمدي نجاد كشخصية شعبوية متمرّدة على الأعراف السائدة بين النخبة: البيت الذي يسكنه، السيارة التي يقودها، الملابس التي يرتديها، تشابه تماماً النمط المتعارف بين الطبقة المتوسطة الدخل، التي تضمّ معظم الحرفيين وصغار الموظفين، ويختلف إلى حدّ كبير عن نمط الحياة السائد في أوساط النخبة السياسية وعلّية القوم. أعتقد أن أحمدي نجاد لم يتصنّع البساطة، على الأقلّ حتى يوم انتخابه رئيساً للجمهوريّة. فنمط حياته يعكس حقيقته كرجل متواضع وقليل الاهتمام بالأبهة والمظاهر التي تنمّ عن رفعة المقام. وقد لاحظنا هذا المشرب واضحاً في عمله الإداري. خلال خدمته كعمدة للعاصمة، وهو منصب يعادل في النظام الإداري الإيراني منصب الوزير، كان ينفق كثيراً من الوقت مع موظفيه في ميادين عملهم: مع الذين يجمعون الزبالة في الأحياء والذين يبنون الطرق أو يعتنون بالحدائق العامة، بدلاً من البقاء في مكتب العمدة والاكتفاء بقراءة التقارير وترؤس الاجتماعات وإصدار الأوامر. وحينما تتعطّل الأعمال لأسباب إدارية أو قانونية، لا يتردّد في كسر قواعد العمل البيروقراطي لتجاوز المعوقات. لامس نمط الحياة والعمل هذا قلوب الجمهور العام ولفت الأنظار إلى ذلك الإداري المختلف عن المعتاد. نشير إلى أن الثقافة الايرانية تحتفي بالحاكم الذي يكرّس نفسه لخدمة الرعيّة من دون أن تأخذه أبهة السلطان أو تؤثّر في حياته وعلاقته مع الناس.

لا يعني ذلك بطبيعة الحال أن أحمدي نجاد تناسى طموحاته السياسية، فالواضح أنه قد استثمر طريقة عمله تلك وما تركته من أثر بين العامة كعنصر دعاية رئيسي خلال حملته الانتخابية لمنصب الرئيس. ويبدو أنه قد وجد في الترحيب الجماهيري بسلوكه دليلاً على كونه زعيماً مختلفاً، وبديلاً حقيقياً من الساسة الذين سبقوه إلى السلطة. خلال حملته الانتخابية، كان أحمدي نجاد قاب قوسين أو أدنى من الادعاء بانه منقذ الأمّة. وقد كرّر دائماً بأنه المرشح الوحيد الذي يحمل فهماً صافياً للدين، وأغراض الثورة، والكيفية التي يفكّر بها الجمهور وما يحتاجه.

أرجع بعض الباحثين توجّهات الرئيس أحمدي نجاد المتطرّفة إلى خلفيّته الاجتماعية والوظيفية. طبقاً للبروفسور هوشنك أمير أحمدي، وهو أستاذ إيراني الأصل في جامعة روتغرز ـ نيوجرسي، تشير مسيرة أحمدي نجاد إلى شخص «شديد الاعتزاز بالذات، باحث عن الشهرة، محبّ لإثارة الجدل ولفت الانتباه»[١]. في الحقيقة، إن بعض هذه المواصفات ظاهرة في كلام الرئيس نفسه فضلاً عن سلوكه السياسي العام. ونستشهد هنا بحديث له أمام آية الله جوادي آملي، وهو من كبار زعماء التيار المحافظ التقليدي، يلخّص بعض انطباعاته عن رحلته الأولى كرئيس إلى الجمعية العامة للأمم المتّحدة عام ٢٠٠٥:

«كان وصولي إلى نيويورك ومشاركتي في الجمعية العامة للأمم المتّحدة حدثاً استثنائياً بكلّ المقاييس. في الشوارع كما في المباني التي ذهبنا اليها، كان الوفد الإيراني محطّ اهتمام كلّ فرد هناك، كما لو أن أحداً آخر لم يكن موجوداً. في اليوم الأخير حين ألقيت خطابي أمام الجمعية العامة، كان رؤساء الدول جميعهم متواجدين. وقد أخبرني أحد الحاضرين لاحقاً بأن صعودي على المنصّة قد حمل شيئاً غير متوقّع: ظهر خيط من النور لا ندري من أين جاء وأحاط بي. وقد أحسست شخصياً بذلك الشيء وشعرت بأن الجوّ قد تغيّر فجأة واستغرق كلّ الحاضرين في صمت كامل وأخذتهم الدهشة. هذا ليس

(١) Amirahmadi, Hooshang, "Irans President on Israel and the Holocaust", *American Iranian Council* Jan, 9, 2006

مبالغة، لقد رأيته بنفسي، وكان كلّ واحد يتطلّع إلى معرفة ما الذي تريد الجمهوريّة الإسلامية قوله[٢].

انتصار مشحون بالأسئلة

الخامسة صباحاً يوم الثامن عشر من حزيران / يونيو ٢٠٠٥، أوى مهدي كروبي، رئيس البرلمان السابق والمرشح لانتخابات الرئاسة، إلى فراشه بعدما قرأ تقارير تشير إلى تقدّمه على بقيّة المنافسين في الانتخابات التي جرت في اليوم الماضي. اعتمد كروبي في تقديراته المتفائلة على تقارير مساعديه المتواجدين في مراكز التصويت والفرز إضافة إلى الموقع الرسمي لوزارة الداخلية على شبكة الإنترنت، والذي كان ينقل بثاً مباشراً من غرفة عمليات الوزارة، عن تقدّم عمليات التصويت والفرز، وما يرد من معلومات من الأقاليم حول النتائج الأولية لكلّ صندوق يجري فرزه.

«في الثامنة من صباح ذلك اليوم، استيقظت على صورة مختلفة تماماً عن تلك التي عرفتها قبل ثلاث ساعات. فالمرشح الذي كان خلفي بمسافة كبيرة قفزت أصواته فجأة الى المركز الأول. بالنسبة إليَّ، كان ذلك إثباتاً لما سمعته من مساعدي خلال الحملة الانتخابية عن تدخّلات نشطة في المسار الانتخابي من جانب جهات معيّنة، فضلاً عن تسخير الموارد العامة، وانحياز بعض دوائر الدولة، ومن ضمنها مجلس صيانة الدستور، لصالح ذلك المرشح على وجه الخصوص»[٣].

مثل هذه الشكوى تكرّرت على لسان مرشحين آخرين هما مصطفى معين وهاشمي رفسنجاني، اللذين اتّهما ما يوصف بالقوى الخفيّة بالتدخّل في الانتخابات كجزء من خطّة أكبر تستهدف تغيير قوانين اللعبة السياسية وتوجيهها لما يخدم مبتغياتها الخاصة. والقوى

(٢) موقع بازتاب الاخباري، ٢٧ تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠٠٥. (www.baztab.com/news/31076.php)

أنظر ردود فعل بعض السياسيين على تلك الدعاوى في: BBC News, Nov., 22, 2005

(www.bbc.co.uk/persian/iran/story/2005/11/051128_sm-ahmadinejad.shtml).

(٣) امروز، ٢٣ آب / اغسطس ٢٠٠٥ (http://66.98.198.102/archives/2005/08/00003.php)

المقصودة هنا هي بالتحديد الحرس الثوري ومنظّمة التعبئة التابعة له (البسيج)، والراديو والتلفزيون الحكومي، إضافة إلى الهيئة المشرفة على تنظيم صلاة الجمعة. وقد ظهر بوضوح انحياز هذه الهيئات وغيرها من الهيئات التي تعتمد على المالية العامة خلال الفترة السابقة للانتخابات، فضلاً عن يوم الانتخاب، في مراكز الاقتراع وحواليها(٤).

رغم هذه الادعاءات، يصعب نسبة انتصار أحمدي نجاد إلى تدخّلات تلك القوى على وجه التحديد. ثمّة مؤشّرات أخرى، إحصائية وغير إحصائية، تشير إلى أن حملته الانتخابية كانت أكثر تأثيراً في قلوب الناخبين، ولا سيما بين الطبقات الفقيرة في المدن الرئيسة. استثمرت حملة أحمدي نجاد بشكل فعّال نقاط ضعف الإصلاحيين، ولا سيما الانعكاسات السلبية لبرنامج الإصلاح الاقتصادي على معيشة الطبقات الفقيرة والمحدودة الدخل. وفشل المرشحون الإصلاحيون في المقابل في استثمار نقاط قوّتهم، فقد دخلوا الانتخابات بقوى مشتّتة كما خسروا الدعم الحاسم لطلبة الجامعات الذين قاطع معظمهم انتخابات ٢٠٠٥ نتيجة لاختلافات أيديولوجية، فضلاً عن شعورهم بالإحباط إزاء الأداء السياسي لحكومة خاتمي الإصلاحية. وتكمن أهمّية دور الطلاب في حقيقة أنهم كانوا يمثّلون، منذ أوائل التسعينيات، قوة الهجوم الرئيسة في معسكر اليسار الديني، ولاحقاً في التيار الإصلاحي.

ثلاثة جوانب تستحقّ التوقّف والتحليل في انتصار أحمدي نجاد: أ) حملته الانتخابية، ب) صعوده كإشارة إلى تغيّر في البنية الداخلية للتيار المحافظ، ج) اجتماع كلّ خيوط السلطة في يد مرشد الجمهوريّة.

أ) تمحور الخطاب الانتخابي لأحمدي نجاد حول فكرتين رئيستين: التوزيع العادل للموارد العامّة، وقدرة المجتمع الإيراني على حلّ مشكلاته بنفسه. وقد صيغت الفكرتان في شعارات بسيطة جداً لكنّها مثيرة وملامسة للهموم اليومية لعامة الناخبين. فيما يتعلّق

(٤) أنظر في هذا الصدد رسالة كروبي وأنصار مصطفى معين إلى مرشد الجمهوريّة. امروز، المصدر السابق. أنظر أيضاً: رسالة كروبي إلى رئيس الجمهوريّة محمد خاتمي، ايران، ١١ تموز / يوليو ٢٠٠٥. بيان رفسنجاني، ايسنا، ٢٥ حزيران / يونيو ٢٠٠٥.

بالفكرة الأولى يقول أحمدي نجاد إن مشكلة الاقتصاد الإيراني لا ترجع إلى قلّة الموارد، بل إلى ضعف ادارتها واستثمارها. لقد جرى التفريط في الموارد الهائلة التي تزخر بها البلاد، بل وسرقتها أحياناً، على يد النخبة العليا المدينية التي تسيطر على السوق وتؤثّر في الحكومة. لو كانت أمور البلاد في أيدٍ موثوق بها ومؤهّلة ، كان يمكن كلّ مدينة في إيران أن تنافس الكويت أو دبي، المدينتين المزدهرتين على الشاطئ الآخر من الخليج.

تتلخّص الفكرة الثانية في أن إيران قادرة على النهوض والتحوّل إلى أمّة قويّة كما كان حالها في قديم الزمان، وأن أهلها قادرون على تحقيق هذه النقلة لولا العقبات التي تضعها في طريقهم القوى الأجنبية والجهود التي تبذلها لمنع تحوّل إيران إلى منافس قوي على المستوى الدولي. وكان أحمدي نجاد يؤكّد في خطاباته أمام الناخبين أن معظم السياسيين الإيرانيين (أولئك الذين تولّوا الحكم منذ الثورة) لم يستوعب هذه الحقيقة البسيطة، لأنه كان بعيداً عن الواقع القائم على الأرض. كان ينبغي لهم أن ينزلوا إلى بسطاء الناس، وأن ينظروا في أعينهم، وأن يسألوهم عمّا في أنفسهم، كي يعرفوا شعبهم على حقيقته. لكنّهم كانوا مشغولين عن شعبهم باجتماعات لا تنتهي مع المبعوثين والسفراء وقادة الدول الأجنبية.

أراد أحمدي نجاد من وراء هذا الخطاب استثمار الفروق الاجتماعية والمشكلات المعيشية التي ترتّبت على الإصلاح الاقتصادي خلال عهدي الرئيسين خاتمي ورفسنجاني. واجهت إيران المشكلة نفسها التي عانى منها العديد من الدول النامية من قبل. حين يبدأ الإصلاح الاقتصادي، تقبض الاقلية الاكثر فهما للنظام الجديد على الفرص التي يتيحها التحوّل إلى اقتصاد السوق، وسوف تتحوّل في وقت قياسي إلى أقلية فائقة الثراء، واسعة النفوذ. بينما تحاول الأكثرية من دون طائل اللحاق بالتغيّرات الجديدة وتكييف حياتها مع متطلّباتها غير المتوقعة، ولا سيما ارتفاع أسعار المعيشة وتغيّر اتجاهات عرض السلع والوظائف، ومضمون العلاقة بين رأس المال وقيمة العمل. وتظهر المشكلات بصورة أكثر حدّة لدى الشريحة التي تعتمد في معيشتها على القطاع التقليدي من الاقتصاد، مثل

الفلاحين، وصغار الموظفين، وأرباب الحرف التقليدية. إن تغيير النظام الاقتصادي على هذا النحو يؤدّي عادة إلى نشاط عام في الاقتصاد وتحسّن شامل في مستوى المعيشة على المدى المتوسّط. لكنّه يترك في المدى القصير آثاراً موجعة على حياة الطبقات الفقيرة، الأمر الذي يهيّئ الأرضية الاجتماعية لدعاوى الشعبويين والمتطرفين الذين يربطون بين المعاناة الاقتصادية والإصلاح السياسي، ويعملون على إقناع الجمهور بأن الفقر سيكون ثمن الحكومة الديموقراطية؛ بينما يتكفّل «المستبدّ العادل» بالفقراء وذوي الحاجة فضلاً عن عامّة الناس. تركت هذه الأفكار تأثيراً في قلوب الناخبين لأنها لامست قلوبهم وأعطتهم تفسيراً لمشكلاتهم (بغضّ النظر عن كون هذا التفسير صحيحاً أو مزوّراً). جدير بالذكر أن الرئيس الأسبق رفسنجاني كان قد عبّر عن هذه المخاوف قبل عقد من الزمن، واقترح إصلاحاً متدرّجاً يبدأ بتحسين مستويات المعيشة قبل أن يصل إلى السياسة، خشية أن يؤدّي الإصلاح السريع إلى صعود المتطرفين واقتناصهم الفرصة والقضاء على بذرة الاصلاح السياسي قبل أن ينمو جذعها(٥).

ب) جاء فوز أحمدي نجاد برئاسة الجمهوريّة بعد عام واحد على حصول تحالف التنمية (ابادكران إيران اسلامي) على غالبية المقاعد في الانتخابات التشريعية للعام ٢٠٠٤. وقد كشف كلا الحدثين عن عملية تحوّل هيكلي داخل التيار المحافظ وفي النخبة السياسية الإيرانية بشكل عام، كما أشرنا في الفصل السادس. للمرّة الأولى بعد ثورة ١٩٧٩، خلا البرلمان والحكومة من أيّ من النشطاء البارزين في الثورة الإسلامية وقادة النظام الأوائل. ما عدا بضعة من الوجوه البارزة، ينتمي أعضاء النخبة الجديدة بمجملهم إلى جيل الشباب. لم يجر هذا التحوّل بصورة عفوية، فقد ترافق صعود المحافظين الجدد إلى الصدارة مع انفجار الصراع الداخلي بينهم وبين الزعامات التقليدية للتيار. حاول بعض المحافظين نسبة الخلاف بين الجيلين إلى تباين في الميول الشخصية، لكن هذا التفسير لا يقدّم أيّ جديد لأنّه يتحدّث عن النتيجة التي يعرفها كلّ الناس. أما أسباب الخلاف فهي

(٥) سفيري، مسعود: **حقيقتها ومصلحتها**، تهران ١٩٩٩، ص. ١٥٨.

شيء آخر. ونشير هنا إلى سبب واحد نحسبه جوهرياً، وهو التباين في مصادر القوّة بين الطرفين. من المفهوم أن القادة التقليديين كانوا يتمتّعون قبل الثورة بمكانة قويّة نسبياً على المستوى الاجتماعي، واستمدّ هؤلاء مكانتهم من تاريخ طويل من النشاطات الاجتماعية والثقافية، وارتباط مباشر بالجمهور ومفاتيحه مثل البازار والجمعيات الدينية والخيرية الخ، فضلا عن مساهمتهم في إقامة النظام الاسلامي وتثبيت أركانه. ولا شكّ في أن هذه المكانة قد تعزّزت بعد الثورة. واهتمّ جميعهم تقريباً بالمحافظة على نفوذه الاجتماعي ومصادر قوّته خارج الدولة. بعبارة أخرى، كان وجودهم داخل مؤسسة الدولة واحداً من الأدوار التي يلعبونها، ولم يكن الوحيد، وكان كلّ من الدورين، السياسي والاجتماعي، يتفاعل مع الآخر ويسهم في تعزيز مكانة صاحبه على كلا المستويين.

يفتقر اعضاء النخبة الجديدة في المقابل إلى مصدر القوّة هذا، فمعظمهم دخل الحياة السياسية من بوابة الوظيفة الحكومية. من هنا فإن منظومة اهتماماتهم، وهمومهم، ومصالحهم، وعلاقاتهم، ومصادر القوّة التي يعتمدون عليها، مختلفة من حيث المكان والموضوع. بعبارة أخرى، تقع مصادر قوّة القادة التقليديين خارج الدولة وهي تتفاعل مع مصادر القوّة التي اكتسبوها من العمل في مؤسسة الدولة وكلا الدورين يعزّز الآخر، بينما النخبة الجديدة هي صنيعة الدولة، ومن هنا فمؤسسة الدولة هي محور مصالحها ومصدر قوّتها الوحيد. بديهي أن اختلاف دوائر المصالح ومصادر القوّة بين داخل الدولة وخارجها سيؤدّي إلى فهم متفاوت لحقيقة الدولة، ودورها، وعلاقتها مع المجتمع.

بناء عليه، تتّخذ النخبة الجديدة مسلكاً تقليدياً في الأمور المتعلّقة بالدين والممارسة الدينية، مستمد من قاعدتها الأيديولوجية كتيار ديني تقليدي ويمين محافظ. وتتّخذ في الوقت نفسه مسلكاً سياسياً واقتصاديا يميل إلى التدخّل المباشر من جانب الدولة في الحياة الاجتماعية وتنظيم السوق، وهي سمة تنسب عادة إلى اليسار. لكن إذا أخذنا هذه السمات كمجموع، فهي تقترب كثيراً من الأيديولوجيات الشمولية أحياناً والشعبوية أحياناً أخرى.

ج) فيما يتعلّق بهيكل السلطة، يشير صعود النخبة المحافظة الجديدة إلى نجاح مرشد الثورة في جمع خيوط السلطة بين يديه. في أيار / مايو ٢٠٠٦، عبّر آية الله خامنئي صراحة عن اغتباطه «بنهوض الخطاب الأصولي (اصولگرا) مرّة أخرى، واستعادة الدولة وحدتها بعد فترة من التفكّك»(٦). ونفهم سرّ هذه الغبطة من حقيقة أن التطوّر المذكور وفّر لمرشد الجمهوريّة الفرصة الأولى، منذ زمن طويل، للعمل على النحو الذي يطمح إليه. منذ استلامه منصب ولاية الفقيه في العام ١٩٨٩، لم يتمتّع خامنئي بطاعة كاملة من جانب البرلمان والحكومة مثلما حصل في المرحلة الجديدة. كان وجود هاشمي رفسنجاني على رأس السلطة التنفيذية عائقاً جدّياً أمامه، وتكرّر الحال بعد وصول محمد خاتمي إلى الرئاسة في العام ١٩٩٧. بل إن خامنئي كان يعاني هذه المشكلة قبل ذلك أيضاً. فخلال رئاسته للجمهوريّة بين عامي ١٩٨١-١٩٨٩، فرض عليه البرلمان رئيس وزراء يسارياً لم ينسجم معه أبداً(٧). من المتوقّع أن يريح توحيد النظام بعض الشخصيات المحافظة، على الأقلّ في المدى القصير، ذلك أنهم يرون فيه عاملاً لتحسين أداء الجهاز الحكومي والتخلّص من المعوقات الناتجة من التباين بين رؤساء فروع الحكومة الذين ينتمون إلى معسكرات متنافسة. لكن من المرجّح أيضاً أن يعزّز الاتجاه «اللادولتي» أو المرتاب في نوايا الدولة بين القوى التي جرى استبعادها، وهو اتجاه له جذور في الثقافة السياسية للمجتمع الإيراني والمؤسسة الدينية الشيعية. وقد لاحظنا تمثّلات أوّلية لهذا الاتجاه في الهوّة التي تتّسع تدريجاً بين مرشد الثورة وبعض الزعماء الدينيين الذين سبق أن ساعدوه في الصعود إلى منصب ولاية الفقيه، رغم التحفّظات المعروفة بشأن أهليته العلمية بحسب مقاييس المؤسسة الدينية. خلال العامين الماضيين، سمعنا عدداً من كبار العلماء يعبّرون، صراحة أو ضمنياً، عن امتعاضهم من السلوك السياسي للنخبة الحاكمة الجديدة، ولا سيما محاولتها الاستئثار بالسلطة وتفكيك حالة التعدّدية التي سادت خلال الخمس عشرة سنة الماضية.

(٦) خامنئي، علي: حديث إلى أعضاء المجلس والحكومة. ايسنا، ٢٨ أيار / مايو ٢٠٠٦.

(٧) Baktiari, Bahman, *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran: The Institutionalization of Factional Politics*, (Gainesville, 1996), p. 80

كمثل على ذلك، عبّر آية الله جوادي املي، وهو من أبرز الزعماء الدينيين المحافظين، عن غضبه علناً من هذا السلوك الاقصائي: «قبل سبع سنوات كنت قد عارضت علناً المرشح الإصلاحي المنافس لمرشحكم، لكنّي لم أسمع كلمة واحدة مسيئة من جانب الإصلاحيين طوال هذه الفترة، أما الآن فإني أسمع كلّ أنواع الإساءة وقلّة التهذيب من جانبكم، لمجرّد قولي وجهة نظر تخالف ما لديكم»[٨].

قبل الانتقال إلى الجزء التالي، ثمّة نقاط لا تخلو من فائدة. حلول الجيل الجديد محلّ نظيره الأقدم يمكن نسبته إلى أسباب طبيعية مثل عامل السنّ والصحة.. الخ. لكن ثمّة مؤشّرات تدلّ على أن هذا التحوّل ليس عفوياً أو طبيعياً بالمعنى الدقيق، بل يجري بصورة مخطّط لها ومقصودة ويقف وراءه مرشد الجمهوريّة شخصياً. ويبدو هذا الأمر أكثر وضوحاً فيما يتعلّق بالنخبة الروحانية. خلال السنوات الأخيرة، خرج معظم المساعدين المباشرين لمؤسس الجمهوريّة الإسلامية، آية الله الخميني، من مؤسسة الدولة. في حالات قليلة، كانت الصحة الشخصية أو التقدّم في العمر مبرّراً مقبولاً. لكن في حالات أخرى، لم يكن ثمة مبرّر من هذا النوع. في أوائل التسعينيات، تخلص آية الله خامنئي من منافسيه المباشرين، أي الروحانيين ذوي الاتجاه اليساري، وفي أواخر التسعينيات، بدأ باستبدال كبار البيروقراطيين والروحانيين المحافظين بنظراء لهم أكثر شباباً. ومن المثير للاهتمام أن أكثر هؤلاء الشباب كان من تلامذة الفقيه المتشدّد، آية الله مصباح يزدي، الذي تحوّل إلى لاعب بارز في الحياة السياسية في السنوات الأخيرة. طبقاً لمقاييس المؤسسة الدينية، يتجاوز يزدي خامنئي في كفاءته العلمية، لكنّه يفتقر إلى التاريخ السياسي، ولا سيما النضال الثوري خلال عهد الشاه السابق. لهذا السبب، بقي بعيداً عن الحياة السياسية خلال عهد آية الله الخميني. وهو يدين بصعوده الراهن إلى رغبة مرشد الجمهوريّة في استقطاب فقهاء معترف بمكانتهم العلمية ومستعدّين في الوقت نفسه للعمل في ظله. وقد سبق أن تحدّثت عن أفكار يزدي في الفصل الرابع، وأشرت إلى أنه يعتبر اليوم المنظّر

(٨) شرق، ٢٢ حزيران / يونيو ٢٠٠٥.

الأبرز للتيار المحافظ في المجال الديني. ونضيف هنا أن يزدي لم يقصر نشاطه على الفكر والتنظير، فتلاميذه يلعبون دوراً مهمّاً في حكومة أحمدي نجاد(٩). كما أن الرئيس نفسه عبّر في إحدى المناسبات عن ميله الشخصي إلى يزدي والمدرسة الفكرية التي يدعو إليها(١٠). وخلال السنوات الأخيرة، اتسعت نشاطات يزدي من الجامعات إلى القوات المسلحة. وفي كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٥، اتّخذ مبادرة لتعزيز نفوذه في الأقاليم وبين الجمهور العام، وكشفت الصحافة عن عقده مؤتمراً في غياب أجهزة الإعلام خصّص ظاهرياً «للتأمّل في الانتخابات القادمة لمجلس الخبراء»، وهو الهيئة المكلفة تعيين مرشد الجمهوريّة ومراقبة عمله(١١). وقد أثار إطلاق يزدي حملته الانتخابية قبل عام كامل من موعد الانتخابات المقرّرة في كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٦ تساؤلات الصحافة والسياسيين. منذ انتصار الثورة الاسلامية، أوكل المحافظون تشكيل قوائمهم الانتخابية لمجلس الخبراء إلى الجمعيتين الرئيستين لرجال الدين: روحانيت مبارز وجمعية مدرّسي الحوزة العلمية. وكشفت تلك المبادرة عن رغبة يزدي في دور أكبر في تسمية مرشحي هذا التيار، وهو الأمر الذي أثار ارتياب بعض السياسيين، مثل خاتمي ورفسنجاني، في أن يزدي يسعى في حقيقة الأمر إلى الاقتراب خطوة أخرى من منصب ولاية الفقيه من خلال ضمان أكثرية مؤيّدة في مجلس الخبراء. وعلى أيّ حال، إن نجاحه في هذا المسعى سوف يجعل المرشد الحالي مديناً له بدل من أن يكون دائناً كما هو الحال حتى الآن(١٢). ثمّة دليل آخر على هذا المسعى يتمثّل في الجهود المتواصلة التي يبذلها أنصار يزدي لإضعاف مكانة هاشمي رفسنجاني الذي ينظر إليه كخليفة طبيعي لمرشد الجمهوريّة.

قد لا تكون طموحات يزدي سهلة التحقيق ضمن المعطيات الراهنة، فأفكاره وسلوكه السياسي عسيرة الهضم على كلا التيارين، الإصلاحي والمحافظ، فضلاً عن البيروقراطية

٩ـ بازتاب، ١٣ أيلول / سبتمبر ٢٠٠٥ (www.baztab.com/news/28963.php)

١٠ـ بازتاب، ٢٧ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٥ (www.baztab.com/news/32651.php)

١١ـ موقع خدمت ٢٠ كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٥ (www.khedmat.info)

١٢ـ أنظر مثلا تصريحات الرئيس خاتمي في هذا الصدد، إيران ٢ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٦.

الحكومية. ومن هنا، فإن طريقه إلى الزعامة ليس سهلاً أو ممهّداً، وسوف يؤدّي تقدّمه في هذا الاتجاه إلى تعميق الخلافات داخل المجتمع الديني، وقد يضعف الدور السياسي للروحانيين(١٣).

تصاعد دور العسكريين

أشرت في بداية هذا الفصل إلى أن أحمدي نجاد يدين بفوزه برئاسة الجمهوريّة، جزئياً على الأقلّ، لدعم قادة الحرس الثوري. من هنا، كان طبيعياً أن يتمتّع هؤلاء بمكانة خاصة ونفوذ استثنائي في ظلّ الحكومة الجديدة. فبالإضافة إلى العديد من المناصب العليا التي منحت لقادة سابقين في الحرس، اعتبرت الخدمة فيه أحد المؤهّلات التفضيلية لتولّي المناصب الحكومية الرفيعة. بطبيعة الحال، تشكّل الهموم الأمنية أبرز مشاغل رجال الحرس الثوري، ولذلك فقد صعد هذا الهمّ، في ظلّ الحكومة الجديدة، إلى أعلى سلم الأولويّات. من ناحية أخرى، انتهز الحرس الفرصة للتوسّع في قطاع الأعمال، بل وفي بعض الأحيان، إزاحة منافسيه التجاريين تحت ذريعة الأمن القومي أو غيره من الذرائع. على سبيل المثال، فقد ألغى البرلمان في العام ٢٠٠٥ عقداً مع شركة «ترك سل» التركية لتشغيل الشبكة الثانية للهاتف المحمول بعدما رفضت التنازل عن حقّ إدارة المشروع لشريكها المحلي. وألغي عقد آخر مع شركة تركية أيضاً لتشغيل مطار العاصمة الجديد لأسباب أمنية، وجرى تحويله إلى شركة محلية. في كلتا الحالتين كان المستفيد من إلغاء العقد شركات تابعة للحرس الثوري. وفي حزيران / يونيو ٢٠٠٦، منح الفرع الهندسي للحرس، والمسمّى «مقرّ خاتم الأنبياء»، عقداً بقيمة ١,٣ مليار دولار لبناء ٩٠٠ كم من خطوط الأنابيب لنقل الغاز من حقوله على الخليج الفارسي إلى مدينة ايرانشهر في الجنوب الشرقي. وبعد أسبوع، منحت الشركة نفسها عقداً آخر بقيمة ملياري دولار لتطوير المرحلتين ١٥-١٦ من حقل البترول

(١٣) أنظر جمهوري اسلامي ٦ تموز / يوليو ٢٠٠٥، أيضاً شرق ٣٠ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٦.

المسمّى بارس الجنوبي. ومنحت عقود أخرى لشركات تابعة للحرس خلال العام نفسه أيضاً، من بينها عقد بقيمة ٢,٥ مليار دولار لتوسعة قطار الإنفاق في العاصمة، وآخر لتحديث شبكات الماء والكهرباء في المحافظات الغربية.

نموذج الدولة الذي يتبنّاه المحافظون الجدد

١) منظور اقتصادي: النموذج الصيني

يبدو أن النخبة المحافظة الجديدة تتبنّى ما يعرف في أدبيّات التنمية باسم «النموذج الصيني في التنمية» باعتباره الأكثر ملاءمة لظروف إيران وحاجاتها الراهنة. بدأ تداول الفكرة في الأوساط الإيرانية حوالي العام ٢٠٠١. وفي أوائل العام ٢٠٠٤، قال تقرير لمراسل رويترز في طهران إن النموذج المذكور أصبح «كلمة السرّ في مجالس السياسيين الإيرانيين»[١٤]. ما عدا الإسم، لم تكن الفكرة جديدة، فالكثير من عناصر هذا النموذج كان قد وضع بالفعل قيد التطبيق منذ أوائل التسعينيات في إطار استراتيجية التعديل الاقتصادي التي تبنّاها الرئيس الأسبق هاشمي رفسنجاني. أثار هذا النموذج اهتمام المحافظين الإيرانيين بسبب النجاح الباهر للاقتصاد الصيني في العقدين الماضيين، لا سيما مع الأخذ في الاعتبار حقيقة أن مكانة النخبة الشيوعية وسلطتها لم تتأثّرا كثيراً مع التحوّل إلى اقتصاد السوق، خلافاً لما هو مفترض في نظريّات التنمية الغربية الكلاسيكية.

يشير «النموذج الصيني» إلى برنامج الإصلاح الاقتصادي الذي تبنّاه الزعيم السابق للحزب الشيوعي الصيني، دينغ سياوبنغ، والذي استهدف رفع الناتج القومي من ٢٥٠ دولاراً للفرد في العام ١٩٧٨ إلى ١٠٠٠ دولار في العام ٢٠٠٠. يتعامل هذا النموذج مع الجانبين السياسي والاقتصادي للتنمية، كلاً على حدة. فهو يستهدف في المقام الأول تحرير الاقتصاد بصورة تدريجية، وضمان توزيع متوازن للمنافع المادية يميل بدرجة أكبر لصالح

(١٤) *Reuters*, Feb., 25, 2004

الطبقات الفقيرة، والتركيز على الاكتفاء الذاتي وتوسيع قاعدة الانتاج، واستخدام الاقتصاد كعامل تعزيز للاستقرار والاستقلال الوطني. بناءً على ذلك، فهو يرحّب بالمساعدة الأجنبية على مستوى التمويل والتقنية لكنّه يرفض التأثير الثقافي والسياسي. على المستوى السياسي، يفترض النموذج إجراءات أكثر محافظة، هو يدعو إلى سيادة القانون ومستوى محدّد من التمثيل الشعبي وقدر محدود من الحرّيات المدنية. بعبارة أخرى، هو ينحو صوب تحوّل ديموقراطي محدّد ومؤطّر ضمن الأطر التي يقرّرها الحزب الشيوعي، على نحو يحفظ القرار النهائي والسلطة العليا لقيادة الحزب.

يختلف النموذج الصيني إلى حدّ بعيد عن نموذج التنمية الكلاسيكي الذي تبشّر به الولايات المتّحدة الأميركية ومؤسسات التمويل الدولية، والقائم على نظريّة «العلاج بالصدمة» (Shock Therapy)، كما يختلف عن «برنامج التعديل الهيكلي» الذي صمّمه صندوق النقد الدولي للدول الأفريقية جنوب الصحراء. ويكمن جوهر اختلاف النموذج الصيني في مقاربته التجريبية والمتعدّدة السرعات لمسألة التنمية: إبدأ بمستويات صغيرة، اختبر النتائج، ثم عمّم التجربة[١٥]. ويقول باحثون إن هذه المقاربة تستوحي حكمة صينية قديمة تقول: «حين تعبر النهر، تحسّس الحجارة تحت قدميك قبل الخطوة التالية» (tou guo he Mo zhe shi). من خلال هذه المقاربة، نجحت الصين في تفادي الانعكاسات السلبية لنموذج العلاج بالصدمة الذي جرّبته دول أخرى مثل روسيا ومصر، وأدى إلى فوضى اجتماعية وتذمّر لدى الطبقات المحدودة الدخل. طبقاً لباحثين صينيين، يرجع الفصل بين مساري التحديث الاقتصادي والسياسي إلى اقتناع بأن كلا منهما يحتاج إلى آليات وظروف مختلفة، وأن البدء بالتحديث السياسي، أو البدء بهما معاً، يؤدّي عادة إلى إطلاق موجات عالية من التوقّعات والآمال غير الواقعية لدى الجمهور. يتوقّف معظم هذه الآمال على رسوخ الاقتصاد الحديث وتمأسسه، الأمر الذي يتطلّب وقتاً طويلاً. في مرحلة الانتقال بين الاقتصاد التقليدي والحديث، يشعر الكثير من الناس بالإحباط لعدم

(١٥) See in this regard, Ramo, Joshua Cooper, *The Beijing Consensus*, (London, 2004) The Foreign Policy Centre.

استجابة النظام الاقتصادي لتطلّعاتهم. ولهذا السبب، قرّر الصينيون أن يبداوا بتحديث الاقتصاد وجعله قادراً على الاستجابة لتطلّعات الجمهور قبل فتح الباب أمام تغييرات هيكلية في النظام السياسي. فهم يقولون: «دعنا نبدأ بتوفير مصادر العيش الكافية لعامة الناس حتى يستعدّوا لممارسة حرياتهم المدنية انطلاقاً من أرضيّة مستقرة»(١٦). طبقاً لباحث صيني، تتطلّب التنمية الراسخة «إجماعاً وطنياً على التحديث وتأمين الاستقرار على المستويين السياسي والاقتصادي، يتيح الفرصة لإصلاحات عميقة على المستوى المحلّي». وهو يجادل بأن:

«المهمّة الأكثر إلحاحاً بالنسبة إلى الأقطار النامية هي استئصال الفقر، فهو علّة الأزمات والأشكال العديدة من التطرّف. ما تحتاجه المجتمعات النامية ليس حكومة ديموقراطية ليبرالية، بل حكومة صالحة وقادرة على مكافحة الفقر وتأمين الحدّ الأدنى من الأمن والخدمات العامة»(١٧).

أرادت الصين إنشاء شبكة أمان لحماية الطبقات الضعيفة من القوى الشرسة للسوق الحرّة. وتحقّق ذلك من خلال استراتيجيات تنموية ذات سرعات متفاوتة. فالمناطق الساحلية التي تتمتّع ببنية تحتية مؤهّلة للتغيّر السريع، حظيت ببرنامج تنمية مكثّف، ووّجهت إليها طلائع الاستثمار الأجنبي، وجرى تحويل اقتصادياتها بشكل شبه كلّي إلى نظام السوق الحرّة. أما الأرياف والمناطق الداخلية الأقلّ استعداداً، فقد أعطيت جرعات أقلّ وجرى التركيز بشكل متواز على إنماء الاقتصاد ومساعدة الشرائح الفقيرة على التكيّف مع النظام الجديد من خلال دعم حكومي مباشر.

رغم الكثير من الصعوبات والتحفّظات على التجربة الصينية(١٨)، كانت نتائجها الفعلية

(١٦) Deng Xioping, Quoted in Ramo, ibid., p. 24.

(١٧) Zhang, Wei-Wei, "The allure of the Chinese model", *International Herald Tribune*, Nov., 1, 2006

(١٨) See for example Dirlik, Arif, "Beijing Consensus: Beijing "Gongshi". Who Recognizes Whom and to What End?", *Globalization and Autonomy Online Compendium*, e. edition, retrieved in Dec., 2, 2006, from http://www.globalautonomy.ca/global1/position.jsp?index=PP_Dirlik_BeijingConsensus.xml

مذهلة. بين العامين ١٩٧٩ و ٢٠٠٣، ارتفع الناتج الوطني الإجمالي من ٤٤,٢ مليار دولار إلى ١٤٢٥,٦ مليار، بمعدل نموّ سنوي يصل إلى ٩٪، وهو أعلى معدّل في العالم خلال هذه الفترة. حقّقت خطّة معالجة الفقر هي الأخرى نتائج مذهلة، فقد انخفض عدد الفقراء من ٢٦٠ مليوناً (حوالي ثلث السكّان) في العام ١٩٧٨ إلى ٣٠ مليوناً (نحو ٣٪) في العام ٢٠٠٠. وطبقا لتقديرات البنك الدولي، انخفضت معدّلات الفقر في الريف الصيني من ٤٢,٥٪ في العام ١٩٩٠ إلى ٢٤,٩٪ في العام ٢٠٠٠. ويعتمد البنك معدّل دولار واحد للفرد في اليوم كخط عالمي لقياس الفقر[١٩]. ويظهر انعكاس النموّ واضحاً على تجارة الصين الخارجية التي تضاعفت ٢٢ مرّة خلال العقدين الأخيرين كثمرة لتوسّع الصناعات التصديرية[٢٠].

وفّر الازدهار الاقتصادي أرضيّة للاستقرار وتعزيز النظام السياسي، كما ساعد الصين على تعزيز دورها السياسي على المستوى الدولي. واجتذب نجاح هذا النموذج اهتمام النخب السياسية في العالم الثالث، خاصة تلك النخب التي تسعى إلى تحديث أقطارها من دون التضحية بما تملكه من سلطة ونفوذ. فقد أثبت الصينيون أن تحديث الاقتصاد ممكن من دون تغيير بنيوي في النظام السياسي، كما تفترض نظريّة التنمية التقليدية (الغربية). ولاشكّ في أن المحافظين الإيرانيين كانوا من بين تلك النخب التي راقها النموذج الصيني، فهم يريدون بصدق بناء دولة قوية واقتصاد متطوّر من دون التضحية بالأركان الكبرى للنظام السياسي.

منذ منتصف الثمانينيات من القرن الماضي، وبسبب المشكلات التي واجهت النخبة الحاكمة على المستويين المحلّي والدولي، ارتفعت مهمّة الحفاظ على النظام الإسلامي إلى قمّة أولويّات النخبة، وأصبحت واجباً مقدّماً على أيّ واجب آخر. يَمْثُل مضمون هذا

(١٩) Nathalie & Riskin, Carl (eds), *The Macroeconomics of Poverty Reduction: The Case of China*, United Nations Development Programme, (Beijing, 2004), p. 1.

(٢٠) Keping, Yu, "Globalization and Autonomy in China", a paper presented at the Fourth MCRI Globalization and Autonomy Team Meeting at the Munk Centre for International Studies, University of Toronto, 23-25 Sep., 2005.

الواجب على وجه الدقّة في احتفاظ الروحانيين باليد العليا في النظام كوسيلة للحفاظ على سمته الدينية. في بداية التسعينيات، تبنّى الرئيس الأسبق هاشمي رفسنجاني سياسة التعديل الاقتصادي كإطار لمعالجة الدمار الناتج من الحرب مع العراق والمشكلات التي أثارتها استراتيجية الاقتصاد المركزي المتبنّاة من قبل الحكومة في الثمانينيات. سعى رفسنجاني إلى تحرير الاقتصاد الإيراني وفتحه على الأسواق الدولية، من دون تعديلات بنيوية في التنظيم السياسي وهيكل السلطة. لكن هذه الاستراتيجية لم تستطع ، كما شرحنا في فصول سابقة، تفادي المخرجات السياسية للإصلاح الاقتصادي، ومن بينها بالطبع مخرجات غير مرغوبة.

ما عدا الرغبة في تحديث الاقتصاد، وهو ميل سائد لدى النخبة الإيرانية، إن احتذاء النموذج الصيني مدفوع من دون شكّ بعوامل سياسية. ذلك أن رجال الدين والتيار المحافظ عموماً كانوا قلقين من التقدم الثابت للنموذج السياسي الإصلاحي الذي تبنّاه الرئيس السابق خاتمي وأنصاره. خشي المحافظون من امتداح خاتمي للديموقراطية الليبرالية، والتعدّدية الدينية، والمجتمع المدني، وحاكميّة القانون وما إليها، وظنّوه محاولة لإضعاف الهيمنة الدينية وربما تغيير النظام من داخله. ولذلك بذلوا جهوداً حثيثة خلال الفترة الرئاسية الأولى لخاتمي لإفشال خطابه السياسي أو إبعاده عن التحالف الاصلاحي، لكنّه نجح في الاستمرار بل والحصول على تفويض شعبي أقوى في دورته الرئاسية الثانية. ولذلك فكّر المحافظون في البحث عن نموذج للتحديث قادر على منافسة النموذج الإصلاحي. وتمّت في هذا الإطار دراسة النموذج الصيني والماليزي، لكنّهم وجدوا الأول أقرب إلى همومهم وتطلعاتهم رغم الطابع الإسلامي للنموذج الماليزي ذي اللمحات الليبرالية.

في العام ٢٠٠٢، أوفد مرشد الجمهوريّة اثنين من مساعديه إلى الصين لدراسة تجربتها التنموية[٢١]. ومن المعروف على نطاق واسع أن ثلاثة على الأقلّ من مستشاري المرشد

(٢١) *Reuters,* op. cit.

المقرّبين يميلون إلى هذا النموذج، وهم محسن رضائي، الأمين العام لمجمع تشخيص مصلحة النظام، وعلي أكبر ولايتي، المستشار الخاص للشؤون الدولية، وعباس ملكي، المساعد السابق لوزير الخارجية. جدير بالذكر أن المرشد كان قد نفى تفضيله لأيّ نموذج تنمية أجنبي وأصرّ على الحاجة إلى تصميم نموذج يستلهم ظروف البلاد وحاجاتها الخاصة وينطلق من واقعها الفعلي وإمكانيّاتها[٢٢]. لكن يمكن رؤية الكثير من عناصر النموذج الصيني في طيّات استراتيجية التنمية الطويلة الأمد، المعروفة بوثيقة الرؤية للعشرين عاماً المقبلة «سند جشم انداز بيست ساله»، والتي وضعها مجلس تشخيص مصلحة النظام وأقرّها مرشد الجمهوريّة في العام ٢٠٠٤. تتضمّن الوثيقة إطار عمل ومنظومة من المعايير التي ينبغي للحكومة التزامها في سياساتها العامة والاقتصادية على نحو خاص، من أجل ضمان التوافق والتكامل بين السياسات الاقتصادية والتنموية على مدى العقدين المقبلين (٢٠٠٥ـ٢٠٢٤). وتحتذي تلك المعايير بمعظمها المبادئ العامة التي التزمتها حكومتا الرئيسين السابقين رفسنجاني وخاتمي؛ فهي تدعو إلى انتقال تدريجي نحو اقتصاد السوق، وفتح الأبواب أمام الاستثمار الأجنبي، وتحسين العلاقات مع دول العالم. كما تضع الوثيقة في اعتبارها بعض التحوّلات البنيوية التي سوف تترتّب على النموّ الاقتصادي، واتساع التعليم ووسائل الاتصال وتطوّرها، وبصورة خاصة التغيّر المتوقّع في الحياة العامة بعد انضمام أجيال جديدة لم تعش تجربة الثورة الإسلامية أو تتشرّب من قيمها. ويمكن بصورة من الصور اعتبار وثيقة الرؤية تلك نسخة إيرانية عن النموذج الصيني، على المستوى النظري على الأقلّ.

على المستوى الواقعي، تبدو الأمور مختلفة نوعاً ما. وطبقاً للرئيس السابق رفسنجاني، لم تلتزم سياسات الحكومة الحالية الإطار المقرّر في الوثيقة[٢٣]. ولا يزال المستثمرون المحلّيون، فضلاً عن الأجانب، يواجهون عقبات قانونية وسياسية. وقد أشرت في فصل سابق إلى شعور المحافظين بالارتياب من الخارج ونواياه، وانعكاس هذا

(٢٢) الموقع الرسمي لمرشد الجمهوريّة ١٦ حزيران / يونيو ٢٠٠٤ (www.Khamenei.ir/fa/speech/detail.jsp?id=830327a)
(٢٣) ايسنا ٢٦ تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠٠٦.

الشعور على تعاملاتهم السياسية. ونشير الآن إلى أن هذا الشعور نفسه ترك الأثر عينه على التعامل مع الاستثمار الخارجي الذي يرغبونه ويؤمنون بضرورته للنموّ وحلّ مشكلات البلاد، إلا أنهم يشعرون في الوقت نفسه بالارتياب منه ويخشون تبعاته. ولذلك نستطيع القول إن الفريق المحافظ مقتنع تماماً بملاءمة النموذج الصيني للتنمية لحاجات إيران، لكنّهم لا يبدون جاهزين تماماً للتعامل مع المتطلبات الضرورية لأيّ نموذج تنموي، وكذلك التحدّيات التي ينطوي عليها. لقد نجحت تجربة الصين بعدما فتحت الأبواب أمام المستثمرين وحرّرت سوقها واعطت القطاع الخاص دوراً متقدّماً في اقتصادها، وعملت باجتهاد لتحسين علاقاتها الدولية. في المقابل، لا تبدو إيران جاهزة للسير على الطريق نفسها. إن تنمية نشطة تحتاج إلى علاقات مستقرّة مع العالم الخارجي ومؤسسات الخبرة والتمويل الدولية. كما تحتاج إلى قواعد مرنة لتنظيم السوق فضلاً عن ترسيخ الشفافية وحاكميّة القانون. من ناحية أخرى، تنتج التنمية الاقتصادية مخرجات معيّنة، سياسية وغير سياسية، قد لا يكون جميعها مرغوباً، لكن يجب التعامل معها بشكل ايجابي وعقلاني، لأن مجرّد رفضها أو التعامل الانفعالي معها قد يؤثّر في المسار التنموي نفسه. تحتاج التنمية، مثل أيّة عملية تحوّل كبرى، إلى إرادة تغيير، واستعداد لتحدّيات التغيير ومتطلّباته، ومن دون الإرادة والاستعداد فإن أفضل نموذج تنموي لن يحدث تغييراً ذا معنى.

٢) منظور دولي: أمّة قوية تفرض احترامها

خلافاً لاستراتيجية «تنفيس الاحتقان» (تنش زدايى) التي تبنّاها الرئيس السابق محمد خاتمي وعادت عليه باحترام دولي كما أدّت إلى تحسين علاقات إيران الخارجية، بدأ الرئيس أحمدي نجاد عهده بسلسلة من التصريحات النارية، أعقبها باتخاذ موقف متشدّد في الجدل حول ملفّ إيران النووي. والواضح أن الموقف الأخير قد عزّز من شعبية الرئيس، لكنّه في الوقت نفسه أثار القلق لدى شريحة واسعة من النخبة وقطاع الأعمال، لا سيما أولئك الذين يؤمنون بالعلاقة الوثيقة بين حيوية الاقتصاد والانفتاح على العالم الخارجي.

عدا ميوله الشخصية، يمكن نسبة الموقف المتشدّد للرئيس أحمدي نجاد إلى اتجاه عام يتبنّاه مرشد الجمهوريّة آية الله خامنئي والنخبة الجديدة التي صعدت إلى السلطة منذ الانتخابات التشريعية في العام ٢٠٠٤. يقول خامنئي في هذا الصدد إن إيران عملت الكثير لتسكين مخاوف المجتمع الدولي من سياساتها، لكنّها لم تحصل على شيء في المقابل. فقد أظهرت استعداداً للتعاون مع الولايات المتّحدة والأمم المتّحدة والاتحاد الأوروبي في الكثير من القضايا المهمّة، ومن بينها الملف النووي، والحملة ضد الإرهاب، كما قدّمت دعماً للجهود الغربية في أفغانستان والعراق. لكن الولايات المتّحدة وأوروبا لم تقدرا هذه الجهود بل استمرّت مطالبهما في التصاعد مرفقة أحياناً بالتهديد والوعيد. ويعتقد خامنئي بأن استراتيجية «تنفيس الاحتقان» لم تنجح في إرساء علاقات متوازنة مع أوروبا والولايات المتّحدة لأن هذه الأقطار لا تريد التعامل مع إيران كشريك متساو في النظام الدولي القائم[٢٤].

ويفهم الإيرانيون أن سياسة متشدّدة على المستوى الدولي ستقابل بتشدّد مماثل من جانب الدول الأخرى. كما أنها قد تعمّق الانقسام داخل النخبة السياسية. ونعرف أن جانباً مهمّاً من هذه النخبة، من المعسكرين الإصلاحي والمحافظ، يرغب في علاقات طبيعية مع الغرب. لكن يظهر أن المجموعة الحاكمة مقتنعة بأن الظروف الراهنة، ولا سيما تدهور الوضع الأمني والسياسي في العراق، توفّر أوراقاً إضافية يمكن للإيرانيين استخدامها من أجل تعزيز موقفهم في أيّ مفاوضات قادمة مع الحكومات الغربية. حين اجتاحت القوّات الأميركية العراق في العام ٢٠٠٣، كان الانطباع السائد بأن إيران قد تكون الهدف الثاني للاستراتيجية الأميركية الجديدة. لكن الإنتصار السهل على صدام حسين تحوّل سريعاً إلى ورطة، وبدأت أرقام خسائر الجيش الأميركي تتصاعد، بينما يقف عاجزاً عن الإمساك بزمام الأمور ومنع انزلاق البلاد إلى ما يشبه حرباً أهليّة. في هذه الظروف الحرجة، تتعرّض الإدارة الأميركية لضغوط مكثّفة، محلية ودولية، للبحث عن وسائل بديلة لوقف

(٢٤) خامنئي، علي: خطاب إلى مؤتمر الوحدة الإسلامية، (طهران ٢١ آب / اغسطس ٢٠٠٦).

العنف المتصاعد في العراق. ويكرّر سياسيون دوليون وأميركيون أحياناً أن التفاوض مع إيران قد يكون وسيلة فعّالة للتخلّص من المأزق العراقي. من المعروف أن إيران تحتفظ بتأثير فعّال على عدد من القوى السياسية الرئيسية في العراق، وهي تستطيع استخدام نفوذها لصالح المشروع الأميركي أو لتخريبه. كلّما تزايد التورّط الأميركي في الأزمة العراقية، تتقلّص احتمالات الهجوم على إيران ويجد الإيرانيون فرصة أفضل للمضي قدماً في تنفيذ مخططاتهم، لا سيما تلك المتعلّقة بالبرنامج النووي.

لكن التورّط الأميركي في العراق ليس الفرصة الوحيدة التي يمكن لإيران استثمارها. فالصعود الصاروخي لأسعار البترول منذ العام ٢٠٠٣ يشكّل هو الآخر قيداً على أيّ مخطّط أميركي جديد في الشرق الأوسط. إن أزمة جديدة سوف تدفع أسعار البترول إلى ما فوق المئة دولار للبرميل، مما قد يؤثّر بشدّة في اقتصاديات الدول الصناعية، وقد يقود إلى فوضى اقتصادية في العالم كلّه كما يتنبّأ بعض المحلّلين.

تنتهج حكومة أحمدي نجاد استراتيجية مزدوجة في علاقاتها الخارجية؛ فهي تسعى لدفع خطوطها إلى أبعد حدّ ممكن، لكنّها في الوقت عينه تتحاشى أيّ صدام مباشر مع منافسيها. في هذا السياق، قاومت طهران الضغط الدولي الرامي إلى وقف تخصيب اليورانيوم، وأكّدت في الوقت نفسه التعاون مع الوكالة الدولية للطاقة الذرية والتزامها اتفاقيات منع الانتشار النووي. في سياق مماثل، عرضت طهران المساعدة على الولايات المتّحدة الأميركية في أفغانستان والعراق، من دون أن تعترف صراحة بالترتيبات التي تسعى إليها واشنطن في البلدين. وتنطلق هذه الإستراتيجية من اعتقاد بأن إيران تملك الإمكانات اللأزمة للتحوّل إلى دولة متقدّمة وقويّة، تفرض على الآخرين الإقرار بدورها والتعامل معها باحترام. وهي تسعى إلى الوصول إلى هذه الغاية من خلال تطوير بنيتها الصناعية، لا سيما القطاعات التي تعتمد التقنية العالية، مثل القطاع النووي، والهندسة، والبتروكيمياويات، وصناعة التسلّح.

البرنامج النووي

تصاعد الجدل حول البرنامج النووي الإيراني في العام ٢٠٠٣ بعدما كشفت منظّمة «مجاهدين خلق» المعارضة وجود معملين سرّيين قالت إنهما يستخدمان لتطوير قدرات نووية للأغراض العسكرية. ويقع المعمل الأول المخصّص لإنتاج الماء الثقيل في اراك قرب العاصمة، والثاني في نطنز قرب أصفهان، وهو مخصّص لتخصيب اليورانيوم، وكلاهما يخضع ، كما قيل، لإشراف الحرس الثوري. وأكّدت الوكالة الدولية للطاقة الذرّية (IAEA) أن عدم كشف إيران عن هذه النشاطات هو خرق لالتزاماتها مع الوكالة، ولا سيما اتفاقية التأمين، واتفاقية منع الانتشار. ورغم إصرار إيران على الطبيعة السلمية لبرنامجها النووي، لم تصل الحكومات الغربية إلى إقتناع نهائي بصدقية هذه الدعوى. من هنا فوض الاتحاد الأوروبي إلى وزراء الخارجية في ألمانيا وفرنسا وبريطانيا مفاوضة إيران حول قواعد جديدة لتطمين المجتمع الدولي. وفي تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٣، نجح الوزراء الثلاثة في التوصّل إلى اتفاق مع إيران (عرف بمذّكرة تفاهم سعد اباد) تعهّدت بموجبه التجميد الطوعي لتخصيب اليورانيوم والتزام قواعد ومعايير الرقابة التي وضعتها وكالة الطاقة الدولية. وحصلت في المقابل على سلّة من المحفزات تشمل دعماً فنّياً ومالياً، إضافة إلى المساعدة على إقامة مفاعلات نووية جديدة تعمل بالماء الخفيف. لكن الولايات المتّحدة بقيت تشكّ في النوايا الإيرانية. وتأكّدت هذه الشكوك بشكل أكبر حين اكتشف مراقبو الوكالة الدولية في العام ٢٠٠٥ وجود نشاطات اضافية لم يجر التبليغ عنها سابقاً، بما فيها مخطّطات هندسية ومكونات لأجهزة تخصيب متقدّمة P2 centrifuge مستوردة فيما يبدو من باكستان. وكما هو متوقّع تعرّضت طهران لضغوط شديدة سياسية وإعلامية، ردّت عليها بموقف متحدّ، تمثّل في استئناف تخصيب اليورانيوم وتحديد نشاطات مفتّشي الوكالة. في تشرين الثاني / نوفمبر، استأنف الوزراء الأوروبيون الثلاثة مفاوضاتهم مع طهران واقنعوها بالعودة إلى التزاماتها السابقة. لكن الاتفاق الجديد لم ينجح في إحداث تغيّير جدّي، لأن الأوضاع السياسية في الشرق الأوسط بشكل عام مالت في هذه الفترة إلى التأزّم.

أعتقد أن التغيّر في مواقف إيران المتعلّق بملفّها النووي يتأثّر في المقام الأول بالتواجد العسكري الأميركي قرب حدودها. فمع اسقاط صدام حسين في العام ٢٠٠٣، كانت خشية إيران من مغامرة أميركية ثانية عاملاً مهماً في دفعها إلى موقف تصالحي، يتضمّن تجميد النشاطات النووية المقلقة. لكن تغيّر الحال في العراق، ولا سيما تصاعد المقاومة المسلحة ضدّ الجيش الأميركي، عزّز الاعتقاد بأنها لا تواجه تهديداً جدّياً، وأن الوقت مناسب لتجاوز الحاجز الأخير قبل انضمامها إلى النادي النووي، أي الحصول على تكنولوجيا التخصيب. وهذا ما يفسّر لماذا غامرت إيران بمواجهة عقوبات دولية فضلاً عن تدهور علاقاتها مع أوروبا والأقطار المجاورة.

٣) منظور سياسي: تشديد الانقسام

يؤدّي التشدّد في السياسة بطبعه إلى العزلة. كلّما تطرّفت بعيداً، خسرت المزيد من الأصدقاء. خلال العقد الأخير، كانت إيران على وشك التوصل إلى إجماع وطني على منظومة مبادئ أساسية يقوم عليها النظام السياسي، تشمل الانفتاح الداخلي والخارجي، والتعدّدية، والمشاركة العامة. رغم الاختلاف حول التطبيقات السياسية لهذه المبادئ، كانت تطبيقاتها الاقتصادية موضع اتفاق بين المعسكرين المحافظ والإصلاحي، فضلاً عن قطاع الأعمال. لكن على المستوى السياسي أيضاً، تركت المبادرات التي قام بها الإصلاحيون أثراً عميقاً في بيئة البلاد السياسية، وقد تغيّرت بنية السياسة الإيرانية في عهد الرئيس خاتمي بدرجة ملحوظة، وهو تغيير تعمّق إلى درجة يستحيل تقريباً التراجع عنه.

عدا فريق صغير جداً يتطلّع إلى نموذج شبيه بنموذج كوريا الشمالية المنغلق والأحادي، يميل الاتجاه العام لدى النخبة الإيرانية إلى حياة سياسية تقوم على التعدّدية والمشاركة الشعبية، مع اختلاف في تقدير حدودهما. اذا وضعنا ذلك في اعتبارنا، يمكننا التنبّؤ بأن الدعم الكبير الذي حصل عليه الرئيس أحمدي نجاد من جانب التيار المحافظ، ولا سيما في بداية عهده، سوف يتقلّص بالتدريج اذا ما استمرّ في سياساته المتشدّدة. وقد رأينا في الحقيقة مؤشّرات قويّة إلى تراجع هذا الدعم خلال الانتخابات المحلّية وانتخابات مجلس الخبراء التي عقدت في كانون الثاني / ديسمبر

٢٠٠٦؛ فقد خاض أنصار الرئيس أحمدي نجاد الانتخابات على قوائم منافسة لقوائم تيار المحافظين الرئيسي، وفي بعض الحالات تحالف المحافظون المعتدلون مع الإصلاحيين ضدّ أنصار الرئيس. وأدّى ذلك إلى خروج أنصار أحمدي نجاد من الانتخابات المحلّية خلو الوفاض، فقد حصلوا على ٣٪ فقط من الأصوات بينما حصل المحافظون على ٥٠٪ والإصلاحيون على ٤٠٪. واعتبر بعض السياسيين تلك النتيجة المخيّبة للأمل دليلاً على «عدم ثقة الجمهور بالمتطرّفين»[٢٥]. ينبغي الإشارة هنا إلى أن الدعم الظاهري الذي تمتّع به أحمدي نجاد في بداية رئاسته كان يخفي وراءه كثيراً من الخلافات بين أركان التيار المحافظ، وهي خلافات تفاقمت وتنوعت أسبابها من شخصية إلى سياسية بعد إزاحة الإصلاحيين وتصفية أنصارهم من جهاز الدولة.

أشرت سابقاً إلى أن فوز أحمدي نجاد كان يرمز إلى صعود الجيل الجديد من المحافظين الذين يسعون صراحة إلى ازاحة الجيل الأكبر سنّاً من قادة التيار المحافظ[٢٦]. ونضيف هنا أن تعريف الحدّ الفاصل بين الجيلين تحوّل بذاته إلى سبب للنزاع، خاصة وأن إعمار معظم قادة التيار المحافظ تراوح بين الستّين والسبعين. ومن هنا فإن رغبة المحافظين الجدد في تمديد نفوذهم ستقود بالضرورة إلى نزاعات اخرى بينهم وبين بقيّة أركان التيار المحافظ.

سياسة المغامرة ومخرجاتها

أثمرت السياسات المتشدّدة للرئيس أحمدي نجاد عن عدد من النتائج السلبية على مستويات مختلفة. فعلى المستوى الاقتصادي مثلاً، تأخّر برنامج تفكيك القطاع العام المقرّر في إطار خطة التنمية الخمسية الرابعة، وواصل القطاع العام توسّعه خلافاً لبرنامج التقليص المتّفق عليه. بل ان معظم المشاريع الكبرى المموّلة من الموازنة العامة ذهب فعلاً إلى شركات القطاع العام. كما أن هيئات حكومية معيّنة (الحرس الثوري مثلاً) منحت معاملة تفضيلية في تنفيذ المشاريع من دون الدخول في منافسة على العطاءات[٢٧]. وقد تعرّض هذا المنهج

(٢٥) كاركزاران، ٢٥ كانون الثاني / ديسمبر ٢٠٠٦

(٢٦) ايران، ١٧ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٧

(٢٧) حول نشاطات الحرس في المجال النفطي، أنظر شرق ٢٦ حزيران/ يونيو ٢٠٠٦.

لنقد شديد من جانب غرفة التجارة[٢٨] واتحاد المقاولين[٢٩] وكثير من الاقتصاديين. وفي حزيران / يونيو ٢٠٠٦، أصدر خمسون من الأكاديميين والاقتصاديين بياناً اعتبروا فيه سياسات الحكومة الاقتصادية متعارضة مع بعضها، وغير مبنية على مبرّرات علمية متينة. وعرض البيان عشر نقاط تكشف تعارض هذه السياسات مع إطار العمل المقرّر في خطة التنمية الرابعة ووثيقة الرؤية العشرينية[٣٠].

كان قطاع البترول هو الأكثر تضرّراً من انعكاسات السياسة الخارجية للحكومة الجديدة، حيث توقّفت أبرز مشاريع التطوير التي كان يؤمل تنفيذها بالاعتماد على استثمارات أو خبرات أجنبية، منها مثلاً مشروع تطوير حقل ازادكان، وهو من أضخم حقول البترول الإيرانية، والذي تأجّل بعد انسحاب شركة انبكس Inpex اليابانية بعدما أنفقت شهوراً في مفاوضة الإيرانيين على استثماره. كما برزت عقبات إضافية في المفاوضات الجارية لبناء خطّ أنابيب لنقل الغاز الإيراني إلى الهند وباكستان بعد ضغوط أميركية على نيودلهي. والمتوقّع أن ينفّذ المشروع لكن يجب على الإيرانيين الاعتماد على أنفسهم في تنفيذ القسم الواقع في أراضيهم، وهو الجزء الأكبر من الخط. كما ستضطر إيران إلى تقديم تنازلات إضافية للجانب الهندي لإقناعه بالاستمرار في المشروع. وتصل استثمارات خطّ الأنابيب إلى أربعة مليارات دولار، بينما قدّر الاستثمار الياباني في حقل ازادكان بملياري دولار.

يعتبر الاستثمار الأجنبي مهمّاً جداً للاقتصاد الإيراني، فبالإضافة إلى ما يوفّره من وظائف جديدة وتقنيّات متطوّرة، هو أيضاً عامل تحفيز أساسي للاستثمار الداخلي. تاريخياً، كان

(٢٨) شرق، ٢٨ حزيران / يونيو ٢٠٠٦.

(٢٩) وجّه اتحاد المقاولين خطاباً مفتوحاً إلى رؤساء السلطات الثلاث يشكو فيه من تراجع مقلق في أعمال الانشاء التي ينفّذها مقاولون من القطاع الخاص بسبب سياسات الحكومة. ويشكّل قطاع البناء ٣٠٪ من الناتج القومي الإجمالي. ويمثّل الاتحاد المذكور عشرة آلاف شركة بناء مختلفة الأحجام، ويقول إن ٦٠٪ من الطاقة الفعلية للشركات الأعضاء قد تعطّلت خلال الشهور الأخيرة بسبب تراجع القطاع ككل. ايسنا ٤ تموز / يوليو ٢٠٠٦.

(٣٠) شرق، ٦ حزيران / يونيو ٢٠٠٦.

المتموّلون المحلّيون يتّخذون من الاستثمار الأجنبي دليلاً على توافر الأمان في بلادهم، فهم يبدون حماسة لتوظيف أموالهم في القطاعات الإنتاجية المحلّية حين يأتي الأجانب بأموالهم إلى إيران، ويحجمون إذا توقف هؤلاء. وثمّة نقاش كثير حول العلاقة الحرجة بين رأس المال المحلّي والدولة، لكن يمكن القول بشكل عام إن القطاع الخاص الإيراني قليل الثقة بالحكومة نظراً إلى أن البلاد لم تشهد في أيّ وقت من تاريخها حالة استقرار كلّي وتام للقانون. كان البرلمان الإيراني قد أقرّ في العام ٢٠٠٤ قانوناً جديداً لتشجيع الاستثمارات الأجنبية وحمايتها، لكن السياسات المتشدّدة لحكومة أحمدي نجاد لم تساعد على توفير الثقة بأن ذلك القانون سيطبّق كما هو مخطّط له. والحقيقة أن تراجع الأمل في استثمارات جديدة قد أضرّ بالسوق المالية حيث خسر مؤشّر بورصة طهران ٣٠٪ من قيمته بين تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٤ وحزيران / يونيو ٢٠٠٦، وانخفض عدد التعاملات بنحو ٦٨٪[٣١].

على صعيد متّصل، وجّه سياسيون واقتصاديون نقداً شديداً إلى استراتيجية دعم الفقراء التي تبنّاها الرئيس أحمدي نجاد. في أواخر العام ٢٠٠٥، أقرّ البرلمان مجموعة خطط لتحسين مستوى معيشة الطبقات الضعيفة، تشمل صندوقاً تموّله الدولة لدعم الشباب حديثي الزواج، وتخفيف الديون العامة على ذوي الدخول الصغيرة، كما وعدت المناطق النائية والفقيرة بتمويل استثنائي لتنشيط اقتصادياتها، وقام الرئيس شخصياً بسلسلة زيارات لهذه المناطق لدراسة احتياجاتها الملحّة وتقرير الأولويّات. ورغم ما تبدو عليه هذه الاستراتيجية من إيجابية ظاهرة، إلا أنها لم تلق الترحيب المتوقّع. فهي تذكّر بسياسات الدعم المباشر التي طبّقتها حكومة مير حسين موسوى اليسارية في الثمانينيات. وقد أشرنا في الفصل الثالث إلى تخلّي الحكومة عن هذه السياسات في أوائل التسعينيات لصالح استراتيجية تميل إلى التنشيط الشامل لحركية الاقتصاد، بعدما وجدت أن «الطريق الوحيد لضمان العدالة في توزيع الموارد الوطنية يكمن في النهوض الشامل للاقتصاد الوطني»[٣٢].

(٣١) شرق، ٦ حزيران / يونيو ٢٠٠٦.

(٣٢) هاشمي رفسنجاني، في سفيري، المصدر السابق، ص ١٥٨.

في أواخر العام ٢٠٠٦ كان، ثمّة علامات على تباطؤ مقلق للاقتصاد المحلّي. وكان أكثر ما يقلق الإيرانيين هو تصاعد التضخّم بمعدلات تصعب السيطرة عليها. ويعتقد معظم المراقبين أن الأموال التي تضخّها الحكومة في السوق، عبر استراتيجية دعم الفقراء أو عبر تمويل مشاريع الإنماء من موازنة الدولة سوف تزيد فعلياً من مخاطر التضخّم. وتجد الحكومة نفسها مضطّرة إلى زيادة الإنفاق لتعويض النقص الحاصل من انكماش الاستثمار الأجنبي والمحلّي. كانت خطّة التنمية الرابعة (٢٠٠٥-٢٠٠٨) قد أخذت في الاعتبار تخفيض اعتماد موازنة الدولة على إيرادات البترول بشكل تدريجي، كوسيلة لتحويل الدور الاقتصادي للدولة إلى القطاع الخاص. وحدّدت الخطّة مساهمة إيرادات البترول في موازنة الحكومة للعام المالي ١٣٨٥ هـ. ش. (نيسان / ابريل ٢٠٠٦-آذار / مارس ٢٠٠٧) بنحو ١٥ مليار دولار. لكن الحكومة الحالية رفعت هذه المساهمة إلى ٥٠ ملياراً لتعويض النقص الحاصل من تراجع الاستثمار الخاص. وطبقاً لتقارير رسمية، أدّت هذه الزيادة فعلياً إلى زيادة غير مسبوقة لعرض النقود، بلغت ١١٤ تريليون تومان (١٣٤ مليار دولار) في العام ٢٠٠٦، وهو ما يزيد بنسبة ٣٦٪ على العام السابق[٣٣]. وقد حذّر تقرير لمركز الدراسات الخاص بالبرلمان من أن الاقتصاد يواجه جدّياً احتمالات تضخّم بسبب زيادة الانفاق الحكومي. وأشار التقرير إلى ارتفاع ملحوظ في كلفة المعيشة، من السكن إلى السلع الغذائية الأولية والوقود، الخ.[٣٤].

على المستوى الدولي، تبدو الصورة أكثر سوءاً؛ فالجهود الكبيرة التي بذلها الرئيس السابق خاتمي لتطوير علاقات إيران مع جيرانها ودول العالم الأخرى ذهب معظمها أدراج الرياح. وفي كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٦، فرض مجلس الأمن الدولي سلّة عقوبات على البلاد. أعقبها إعلان من جانب الاتحاد الأوروبي، وهو الشريك التجاري الرئيسي لإيران، أن الدول الأعضاء سوف تلتزم بقرار مجلس الأمن. من ناحية أخرى، ما يقال عن تدخّل

(٣٣) سرمايه، ١٨ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٧.

(٣٤) افتاب، ٢٠ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٧. (www.aftabnews.ir/vdchkin23kn-m.html)

إيراني في العراق أساء كثيراً إلى علاقات إيران الإقليمية. وفي النتيجة، أصبحت البلاد أقلّ جاذبية للاستثمار والتجارة الخارجية، وتراجع الأمل في الوصول إلى معدل النموّ الاقتصادي المنظور، أي ٧٪ سنوياً. يشار إلى أن خطّة التنمية الرابعة اعتبرت هذا المعدّل ضرورياً لمعالجة مشكلة البطالة المزمنة وإعداد البلاد للانضمام إلى منظّمة التجارة العالمية، واعتبرت الاستثمار الأجنبي عاملاً محورياً في بلوغ ذلك المعدّل.

في كانون الثاني / يناير ٢٠٠٧، بدا الرئيس أحمدي نجاد أكثر عزلة بين النخبة الإيرانية. ووجّه عدد من السياسيين والشخصيات الدينية اللوم إلى مرشد الجمهوريّة آية الله خامنئي على الإخفاق الناتج من سياسات الحكومة. وثمّة شعور بأن أحمدي نجاد ما كان ليذهب بعيداً في سياساته المتشدّدة لولا دعم المرشد. نشير هنا إلى أن خامنئي كان قد قام بمحاولة لإعادة التوازن إلى سياسة إيران الخارجية؛ ففي تموز / يوليو ٢٠٠٦ عيّن هيئة استشارية لتقديم النصح حول السياسة الخارجية، تتكوّن من خمسة أعضاء معتدلين، من بينهم ثلاثة وزراء في حكومة خاتمي. وجاءت هذه الخطوة بعد بضعة أيام على إصداره قراراً يؤكّد ضرورة التزام الحكومة باستراتيجية تخصيص الشركات الحكومية التي أقرّتها الحكومة السابقة. لكن كلا الخطوتين لم تؤخذا على محمل الجدّ، نظراً إلى أن الميل السائد لدى النخبة الحاكمة ينحو بمجمله نحو اتجاه مغاير.

يمكن القول بصورة اجمالية ان شريحة بارزة من النخبة السياسية تعتبر المرشد مسؤولاً عمّا آلت إليه الأمور. في كانون الثاني / يناير ٢٠٠٧، بدأ مهدي كروبي، الرئيس السابق للبرلمان، سلسلة من النشاطات تستهدف تشكيل جبهة ضاغطة على الحكومة. وعقد في هذا الاطار اجتماعاً موسّعاً ضمّ نواباً ووزراء سابقين وعدداً من السياسيين والصحفيين البارزين، تحدّث فيه للمّرة الأولى عن مبادرة لتطبيع الوضع السياسي في البلاد، من خلال العودة إلى النهج التصالحي الذي أرساه الإصلاحيون فيما مضى. كما أشار إلى محاولات يبذلها لتشكيل جبهة موحّدة للإصلاحيين بقيادة الرئيسين السابقين خاتمي ورفسنجاني[٣٥].

(٣٥) اعتماد ملي، ٢٤ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٧.

وبعد ثلاثة أيام على ذلك اللقاء، عقد رفسنجاني اجتماعاً آخر ضمّ نحو مئة من النواب الحاليين. كان الغرض المعلن لهذا الاجتماع هو مناقشة موازنة الدولة للعام المالي الجديد ١٣٨٦ هـ. ش. (نيسان / أبريل ٢٠٠٧- آذار / مارس ٢٠٠٨). لكن النقاشات تجاوزت هذا الحدّ، ووجّه رفسنجاني نقداً شديداً لسياسات الحكومة بشكل عام ووصفها بغير المحسوبة والمتعارضة مع استراتيجيات النظام ومصالحه الأساسية، وأنها أوصلت البلاد إلى حافّة الأزمة[٣٦]. أثار هذا الاجتماع غير المسبوق كثيراً من الاهتمام لدى النخبة، فقد قدّم أول دليل حسّي على تراجع الدعم البرلماني للرئيس أحمدي نجاد، خاصة وأن نصف النواب الذين شاركوا فيه ينتمي إلى التيار المحافظ.

(٣٦) افتاب، ٢٥ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٧ (http://www.aftabnews.ir/vdcd9s0yt509k.html)

خلاصة الفصل السابع

أشار فوز أحمدي نجاد برئاسة الجمهوريّة إلى تزايد الاتجاه نحو التشدّد في الجمهوريّة الإسلامية. لكن ينبغي أخذ هذا التقدير بتحفّظ، ذلك أن جانباً من المسؤوليّة يرجع إلى الصعوبات المعيشية الناتجة من الإصلاحات الاقتصادية في ظلّ حكومة الرئيس خاتمي. كما يرجع من جهة أخرى إلى مساهمة الحرس الثوري وبعض الهيئات الحكومية الأخرى التي تخلّت عن حيادها المفترض، وهو الأمر الذي يثير بعض الشكوك في شرعيّة ذلك الفوز. من بين دلالات ذلك الحدث، نشير إلى نجاح مرشد الجمهوريّة في استكمال سيطرته على خيوط السياسة والسلطة في الحكومة، كما أشرنا إلى تحوّل قيادة التيار المحافظ إلى جيل جديد أكثر شباباً.

يمكن تفسير الاتجاه المتشدّد للرئيس أحمدي نجاد بالرجوع إلى خلفيّته الاجتماعية أو ميوله الشخصية، كما يمكن تفسيره في إطار ميل عام يتبنّاه مرشد الجمهوريّة والنخبة المحافظة الجديدة التي صعدت إلى السلطة من خلال الانتخابات التشريعية لعام ٢٠٠٤. تميل هذه المجموعة إلى نموذج مماثل للنموذج الصيني في التنمية الذي يستهدف تحريراً تدريجياً للاقتصاد، لكن من دون تعديلات موازية في البنية السياسية، كما تفترض نظريّة التنمية التقليدية (الغربية). على المستوى الخارجي، تؤمن النخبة الجديدة بأن إيران لن تحصل على معاملة منصفة من جانب الأسرة الدولية ما لم تكن قويّة ومكتفية. وتمثل هذه الرؤية في السعي النشط إلى التحوّل إلى قوّة نووية فضلاً عن الاهتمام المكثّف بتطوير صناعة التسلّح.

أدّت سياسات الرئيس أحمدي نجاد إلى نتائج سلبية حتى الآن، على المستويين الاقتصادي والسياسي. فقد تراجعت معدّلات الاستثمار المحلّي كما توقّفت الاستثمارات

الخارجية. وتحاول الحكومة معالجة هذه المشكلة بزيادة الإنفاق الحكومي بالاعتماد على إيرادات البترول التي تعاظمت مع ارتفاع أسعاره في السنوات الأخيرة. لكن هذه السياسة تؤذن بتصاعد معدّلات التضخّم وتهدّد بتباطؤ النموّ الاقتصادي.

تدخل إيران العام الجديد ٢٠٠٧ وهي تقترب من عزلة دولية. كما يواجه الرئيس أحمدي نجاد عزلة متزايدة بين النخبة السياسية المحلّية. ولا شكّ في أن مرشد الجمهوريّة سوف يتحمّل جانباً من المسؤوليّة وقد يخسر بعض نفوذه إذا لم يتدارك الأمر قبل فوات الأوان.

تقف إيران إذن على مفترق طرق، طريق يقود إلى تجربة شبيهة بتجربة كوريا الشمالية، وآخر إلى تقديم بعض التنازلات من أجل استعادة الثقة المفقودة مع شركائها الدوليين. وتضيف الإشاعات المتداولة حول تخطيط واشنطن لهجوم جوّي ضدّ المنشآت النووية الإيرانية مزيداً من القلق لدى المواطنين والنخبة. قد يدفع مثل هذا التهديد طهران إلى تليين موقفها المتعلّق بالملفّ النووي أو غيره. كما قد يشجّع المعتدلين بين النخبة على اتخاذ مبادرة للجم الاندفاع نحو الأزمة. لكن هذا وذاك يتوقّفان على قرار من جانب مرشد الجمهوريّة، بالمضيّ إلى نهاية الطريق الحالي أو العودة إلى سياسة تنفيس الاحتقان التي طبّقها بنجاح الرئيس السابق محمد خاتمي.

خلاصة واستنتاجات

شهدت السنوات الأخيرة ميلاً متزايداً لدى النخبة الإيرانية إلى مراجعة استراتيجيات العمل السياسي الداخلي والدولي، ونُظُمِ الإدارة الحكومية على نحو يجعلها أكثر انسجاماً مع المعايير الدولية المعروفة. وبدأ هذا الاتجاه بعد وفاة آية الله الخميني في العام ١٩٨٩م، لكنّه تفاقم كثيراً في النصف الثاني من التسعينيات التي شهدت صعود تيار الإصلاح السياسي بقيادة الرئيس السابق محمد خاتمي. ورأى عدد من الباحثين في هذا الاتجاه تعبيراً عن تراجع النموذج الديني ـ السياسي الذي ساد البلاد منذ انتصار الثورة الإسلامية في العام ١٩٧٩م. وذهب بعضهم إلى القول إنه دليل على عجز الدين عن الاستجابة لتحدّي التغيير السريع والمتواصل في الحياة الحديثة. وليس ثمّة جديد في هذا الاستنتاج، فهو مجرّد تأكيد لمسلّمة شائعة في أدبيات التنمية فحْواها أن لا سبيل أمام الدين سوى التسليم بالعجز إزاء الحقائق الحياتية الجديدة الناتجة من عملية التحديث.

ومع تقديرنا لتلك الفرضية، حاولنا في هذه الدراسة تطوير نموذج مختلف للعلاقة بين الدين والدولة الحديثة، يؤدّي في نهاية المطاف إلى تعزيز المشاركة الشعبية ضمن ما وصفناه بنموذج ديموقراطي محلّي. وقد وضعت الدراسة فرضيتين رئيستين: تتعلّق الأولى بقابلية القيم وقواعد العمل الدينية، ولا سيما تلك التي تتعلّق بالشأن العام، للتكيّف مع متطلّبات الحياة المتغيّرة. أما الثانية فتشدّد على الدور الحاسم للدين في إيجاد نظام سياسي يقوم على أرضيّة إجماع وطني، ويوفّر مجالاً واسعاً للمشاركة الشعبية.

وجرت مناقشة الفرضيّتين وتطويرهما في إطار معالجة ثلاثية الأبعاد تتضمّن تحليلاً تاريخياً لتطوّر الفكر السياسي الشيعي، وتحليلاً مقارناً للمناقشات الدائرة في إيران اليوم حول الدين والحداثة، إضافة إلى تحليل في إطار دراسة حالة عن أبرز الإنجازات

والنكسات التي انطوت عليها التجربة السياسية للجمهوريّة الإسلامية خلال ربع قرن من عمرها.

التكيّف

يظهر من دراسة العلاقة بين المعرفة الدينية والظرف الاجتماعي خلال تاريخ الشيعة الطويل، أن التحوّلات في حياة المجتمع قد تركت على الدوام انعكاسات واضحة على ثقافته الدينية، وبالتالي على فهمه للقيم الدينية وطريقة تطبيقها في حياته اليومية. خلافاً للاعتقاد الشائع بأن المبادئ والتعاليم الدينية ثابتة وصلبة. تدلّ تجربة القرون العشرة الماضية على أن بعض أبرز تلك المبادىء قد أعيد تفسيره تكراراً ليتناغم مع الظروف الحياتية المتغيّرة للمؤمنين به. إن قابلية المبادىء الدينية لإعادة التفسير في ضوء الشروط الحياتية المختلفة، هي أحد الأدلة المهمّة على قدرة الدين على التحرّر من الأطر التاريخية التي هي بالضرورة موقّتة ومحصورة ضمن الشروط الخاصة بالزمان والمكان اللذين شهدا صوغها. إن قدرة الدين على التكيّف على هذا النحو مع التحوّلات الزمانية والمكانية، ليس أمراً اعتباطياً ولا يجري في غفلة، بل هو تعبير عن حراك عقلاني عفوي حيناً ومقصود في معظم الأحيان، وغرضه في كلّ الأحيان المحافظة على مكانة الدين كفاعل مؤثّر في حياة الفرد والمجتمع، رغم تغيّر الأحوال والظروف. ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى أربعة عناصر تشكّل أرضيّة لذلك الحراك:

أولاً: ثمّة خطّ واضح يميز بين دائرتين من دوائر التديّن: دائرة العبادات، وهي تضمّ الأفعال التي طبيعتها التقرّب إلى الله من دون الاهتمام بالضرورة بأغراض دنيوية. ودائرة المعاملات أو الأحكام الخاصة بالأفعال التي تؤدّي إلى علاقة، أو تتطلّب علاقة بين الناس، أو هي في المقام الأول أحكام للعلاقات بين الناس. في الدائرة الأخيرة، يقدّم النص الديني مبادئ عامة تتوافق في الغالب مع العرف السائد بين العقلاء، ما يترك

مساحة كبيرة نسبياً للمجتهدين وأصحاب العقول كي يعيدوا تشكيل الأحكام في ضوء المصالح المتغيّرة والحقائق المستجدّة في مجتمعهم.

ثانياً: إن غياب مؤسسة دينية رسمية تتمتّع بسلطة عليا فيما يتعلّق باستنباط الأحكام الشرعية أو تطبيقها، يسمح لكل مجتهد بإعادة النظر في ما توصّل إليه نظراؤه، من السابقين أو المعاصرين، في ضوء المطالب الجديدة والحقائق الجديدة.

ثالثاً: الأفكار والآراء الجديدة التي يتوصل إليها علماء الدين والمفكّرون الدينيون ليست تعبيراً عن نشاط ذهني مستقل أو منفصل عن البيئة الثقافية والاجتماعية التي يعيشون فيها. بكلمة أخرى، فإن عالم الدين ليس عالماً خاصاً منفصلاً. وتتأثّر صناعة الفكر الديني بدرجة حاسمة بتفاعل رجل الدين أو المفكّر مع التيارات الاجتماعية وإلزامات الحياة التي تقع خارج العالم الديني. ولذلك نجد لدى التيار الديني جميع السمات المعروفة عن التيارات السياسية والأيديولوجية خارج إطاره. هناك مثلاً جماعات تميل إلى الليبرالية بينما يميل غيرها إلى الاشتراكية. وهناك جماعات تشدّد على القومية بينما يشدّد غيرها على الأمميّة. وهناك من ينافح عن التقاليد بينما يصنّف منافسوه أنفسهم إلى جانب الحداثة. وثمّة من يدعو إلى الديموقراطية بينما يدافع آخرون عن الاستبداد. وبصورة عامة، إن التيار الديني، مثل أي تيار اجتماعي آخر، هو مرآة لكلّ ما في المجتمع من هموم واهتمامات ومصالح ورؤى، وما يميّز التيار الديني عن غيره هو استخدامه اللغة الدينية أو تأسيسه لمواقفه على مبرّرات دينية أو تفسيرات للقيم الدينية. حقيقة الأمر أنه لا يمكن فهم التنوّع الكبير داخل التيار الديني من دون الأخذ في الاعتبار التنوّع الأيديولوجي والاجتماعي على المستوى الدولي.

رابعاً: إضافة إلى العناصر السابقة، إن عملية تكييف المجال الديني وإعادة إنتاج الخطاب الثقافي والاجتماعي، هي تجسيد لميل راسخ عند الزعماء الدينيين للمحافظة على نفوذ الدين في الحياة الاجتماعية. ويتحقّق ذلك من خلال تأكيد قابلية الدين للإجابة عن التحدّيات والأسئلة الجديدة التي يطرحها تغيّر الحياة خارج العالم الديني. بطبيعة

الحال، هناك بين الزعماء الدينيين من اعتاد إحالة كلّ سؤال جديد على التاريخ القديم، أي البحث عن أجوبة عن الأسئلة الجديدة في الماضي. لكن يمكن القول بشكل عام إن غالبيّة الزعماء الدينيين تحاول من خلال اجتهادات جديدة إيجاد صلة ما بين الأسئلة الجديدة ودائرة مفترضة من دوائر الحكم الديني. ويستهدف ذلك في المقام الأول المحافظة على الخيط الرفيع الذي يشدّ المؤمنين إلى معتقداتهم الدينية الأوّلية، من خلال التشديد المتكرّر على قابليتها للاستمرار والتفاعل مع ظروف الحياة المتغيّرة. ولذلك اعتاد كبار علماء الدين إظهار قدر من المرونة إزاء تغيّر سلوكيّات الناس وأنماط معيشتهم ما داموا محافظين على القواعد الأساسية للحياة الدينية.

اتضح لنا من دراسة التجربة التاريخة للمجتمع الشيعي أن انفتاح التفكير الديني على التطوّرات السياسية أو انغلاقه دونها، ارتبط دائماً بدرجة انخراط المجتمع في السياسة. وهكذا فإن توافر مساحة واسعة للمشاركة السياسية قد أدّى غالباً إلى فتح الباب أمام تفسيرات جديدة تستهدف تليين المنظورات الكلامية المتشدّدة أو الفقهية. وبخلاف ذلك، خلقت فترات الإحباط وغياب إمكانات المشاركة ميلاً نحو الأخذ بالتفسيرات المتشدّدة التي تنفي شرعية الحكومات القائمة أو إمكانية التعاون معها على أيّ صعيد. وبناءً على ذلك، جادلنا في أن هناك علاقة طردية بين تطوّر الفكر السياسي الديني وانخراط الدين في العملية السياسية. أما اتجاه ذلك التطوّر فتقرّره عوامل خارج إطار الدين. ولهذا فإن الحكم المناسب على قابلية الدين لاستيعاب أنماط الحياة الحديثة والتفاعل معها يتطلّب ضرورة الأخذ في الاعتبار العوامل الاجتماعية، أي الشروط والإلزامات والمتطلّبات الملحة للمجتمع الذي هو موضع النقاش.

دور الدين

مع تقديرنا للحجّة القائلة بوجود تعارض متأصّل بين التراث الديني والمبادئ الديموقراطية، وأن الدين لم يكن على الإطلاق عاملاً مساعداً على التحوّل

الديموقراطي، لا ترى هذه الدراسة في العلمنة جواباً مفيداً لمشكلة العلاقة بين الدين والديموقراطية. يرجع التحفّظ الأساسي عن الدور السياسي للدين إلى تأثيره العاطفي في الفرد، والذي يتجسّد تحديداً في نزوع الفرد إلى اتخاذ قراراته والقيام بأفعاله على اعتبارات قد لا تكون بالضرورة عقلانية، أي قابلة للحساب المادّي لتحديد المكاسب والخسائر. من ناحية أخرى، يؤخذ على التراث الديني تأييده لنظام علاقات عضوية في مجتمع المؤمنين، وهو نظام يؤدّي بالضرورة إلى النيل من استقلالية الفرد ودفعه إلى القبول بوضعية التابع (أو الرعيّة) بدلاً من وضعية المواطن ذي الحقوق الدستورية. وبناءً عليه، رأى أصحاب تلك الحجّة أن سلطة ذات أساس ديني قد تكون تبريراً لديكتاتورية تلبس قناع الفضيلة.

لا تستهدف هذه الدراسة تفنيد تلك الفرضيات، بل تسعى إلى إعادة تحديد جوهر المشكلة من خلال النظر في احتمالات للعلاقة بين الدين والسياسة، بخلاف ما ذكر سابقاً، مع الأخذ في الاعتبار تجربة فعلية شهدت اشتغالاً جزئياً أو كلّياً للدين في الحياة السياسية والاجتماعية.

تعارض الدين ــ الدولة: جادلت الدراسة في أن التفارق بين الدين والديموقراطية هو فرع من تعارض تاريخي بين التشيّع والدولة، وهو تعارض يشكّل عنصراً راسخاً في التفكير الديني الشيعي. وقد اتّسع هذا التعارض وحصل على مبرّرات إضافية بعد قيام النظام البهلوي في العام ١٩٢١م واتجاهه إلى تهميش دور الدين في المجتمع الإيراني من خلال برنامج تحديث ذي أرضية علمانية. مَثُلَ ردّ فعل المجتمع الديني على هذه السياسات في اعتزال الحياة السياسية وإنكار شرعية الدولة أو أهليتها لتمثيل المجتمع. بناءً عليه، جادلت الدراسة في أن ما أعاق التحوّل الديموقراطي في إيران لم يكن تخلّي الأفراد عن استقلاليتهم، أو تسليم المجتمع خياراته للزعماء الدينيين، بل فشل الدولة في إقناع الجمهور بمشروعيتها وأهليتها لتمثيل مصالحهم، أي كونها حكومتهم في واقع الأمر وليست سلطة مفروضة عليهم.

من نافل القول إن الديموقراطية غير قابلة للتحقيق من دون مشاركة الشعب الفاعلة في الحياة السياسية. لكن هذه المشاركة غير ممكنة من ناحية أخرى من دون إجماع بين المجتمع والدولة على شرعية النظام السياسي وأهلية الدولة لتمثيل مصالح المجتمع والتعبير عن قيمه وتطلّعاته. ولكي نصل إلى الإجماع، لا بدّ أولاً من مصالحة الدين مع الدولة، أي قبوله بها كسلطة شرعية وليس طاغوتاً يحرم التعامل معه. هذه المصالحة ضرورية ليس لتحسين صورة الدولة في عيون الناس فقط، بل لتحرير الجمهور من سجنه الذهني التاريخي، أي تقاليد الاعتزال المتوارثة، وتشجيعه على المشاركة في التغيير. غني عن القول إن التحوّل الديموقراطي ليس قراراً سياسياً، بل هو عملية تدريجية طويلة الأمد، يتوقّف استمرارها وحيويتها على اقتناع الجمهور بفائدة الديموقراطية كنظام للحياة السياسية وممارسة السلطة، أفضل من جميع البدائل الأخرى. مع الأخذ في الاعتبار كون الدين عاملاً للتضامن الاجتماعي، وبالنظر إلى أن التشيّع هو المكوّن الأساسي للهويّة الوطنية للمجتمع الإيراني، فإن اعتبار العلمانية شرطاً للديموقراطية، لا سيما في معناها السائد في العالم الغربي، لن يكون على الإطلاق عاملاً مساعداً على التحوّل الديموقراطي في إيران، بل سيعوق على الأرجح ظهور ثقافة سياسية محلية جديدة قادرة على تسويغ المشاركة الشعبية في الحياة السياسية. بديهي أنه لا ديموقراطية من دون مشاركة، ولا مشاركة من دون اقتناع راسخ بين الجمهور بالتماثل بينه وبين حكومته.

الدين والديموقراطية: خلافاً للفرضية السائدة التي تقول إن الدين بذاته معوق للديموقراطية، تدل الملاحظة الميدانية لتجربة إيران خلال القرن العشرين على أن الدين يمكن أن يلعب هذا الدور أو يلعب نقيضه. في الحقيقة، يتحدّد دور الدين كمساعد للديموقراطية أو معوق لها، بتأثير عوامل خارج إطار الدين نفسه. وقد رأينا في تاريخ إيران المعاصر أن التغيّر في أنماط المعيشة، وفي الأدوار والمؤسسات، قد أطلق تغييرات موازية في ثقافة المجتمع، بما فيها رؤيته الدينية. في هذا الإطار، نجد على سبيل المثال أن المشاركة الشعبية الواسعة في ثورة العام ١٩٧٩م قد أدّت إلى إرساخ مكانة الشعب

كمصدر للسلطة وكقوّة للإصلاح السياسي. ولهذا التحوّل أهمية خاصة بالنظر إلى أن نظرية السلطة الدينية التي كانت حتى ذلك الوقت معيارية وراسخة الجذور، لا تعتبر الشعب وعاء للسلطة ولا مصدراً لها، كما لا تقيم اعتباراً للإرادة العامة أو خيارات الجمهور. لكن منذ الثورة الإسلامية، تعرّضت تلك النظرية لمراجعة شاملة استهدفت في المقام الأول عصرنتها وجعلها أكثر استيعاباً لضرورات الدولة الحديثة وأقدر على مواجهة تحدّياتها. ولم تتناول تلك المراجعة التعبيرات الخارجية للنظرية فقط، بل شملت أيضاً مكوّناتها الداخلية وأرضيتها الفلسفية. في الحقيقة أن هذه المراجعة لا تزال مستمرة، وقد أدّت بالفعل إلى تغييرات جوهرية في نظرية السلطة التقليدية. وليس من شكّ في أن تلك المراجعة ونوعية التعديلات التي تعرّضت لها النظرية كانتا انعكاساً للتحوّلات البنيوية في المجتمع الإيراني، وما رافقها من تغيّر في الثقافة والتطلّعات والمعايير.

مسار المصالحة بين الدين والديموقراطية

كي تتمّ المصالحة بين الدين والديموقراطية، نحتاج إلى تعديل في الرؤية الدينية وتعديل موازٍ في مبادئ الديموقراطية. ونعتقد أن هذا التعديل المتوازي ضروري للتوصّل إلى نموذج حكم يلبّي في وقت واحد المعايير الأساسية للديموقراطية والقيم الدينية التي يؤمن بها المجتمع. إن هذه العملية ليست سهلة أو سريعة بطبيعة الحال. ثمّة تعقيدات نظرية وتعقيدات اجتماعية لا بدّ من التعامل معها بأعلى قدر من الحساسية والالتزام كي نصل بالعملية إلى نهايتها السعيدة. بالنسبة إلى التجربة الإيرانية، وعلى الرغم مما تنطوي عليه الجدالات الراهنة من وعود وما حقّقته فعلياً من تقدّم على أكثر من صعيد، الواضح أنه ما زال على الإيرانيين التوصّل إلى حلّ للعديد من القضايا الإشكالية العسيرة قبل بلوغ الغاية المنشودة، أي صوغ معادلة تحقّق التناغم والانسجام الكلّي بين الديموقراطية والدين. مسائل مثل مصدر السيادة، وظيفة الدولة فيما يتعلّق بالدين، الحقوق الدستورية،

وما إلى ذلك، هي جميعاً مسائل جديدة في الفكر الديني. إن عدداً من القضايا الإشكالية قد جرى حلّها بصورة أو بأخرى، ولا سيما على يد آية الله الخميني الذي اخترق الميل الأول (والأكثر حرجاً) في ذلك الطريق الطويل. لكن لا يزال من الضروري بذل الكثير من الجهد النظري لإدماج الأفكار الجديدة في النسيج المعرفي الديني. بصورة عامة، إن التحدّي المتمثّل في قيام الجمهورية الإسلامية كأول نظام سياسي ديني في تاريخ الشيعة الحديث، أدّى إلى تجديد اهتمام مجامع العلم الديني والمفكّرين الإسلاميين بمراجعة الكثير من المفاهيم والتوجّهات التي كانت تعتبر حتى ذلك الوقت من المسلّمات. كما أدّى إلى إحياء الاهتمام بدراسة العلوم الحديثة ذات العلاقة بفقه الدولة، مثل الفلسفة الحديثة والاجتماع والاقتصاد، وغيرها من العلوم التي بقيت طوال الحقب الماضية على هامش اهتمام الحوزات العلميّة والمفكّرين الإسلاميين بشكل عام.

يمكن تقسيم مسار المصالحة بين التشيّع والديموقراطية في ظلّ الجمهورية الإسلامية إلى مرحلتين: المرحلة الأولى التي أعقبت انتصار الثورة واستهدفت في المقام الأول إدماج الدين في مؤسسة الدولة وإلغاء التباين القيمي بين الإثنين. وأثمر هذا التجسير فتح الطريق أمام تعديل متوازٍ في الأحكام وقواعد العمل الخاصة بكلّ من الدين والدولة، غرضه إزالة التعارضات وتسهيل استجابة كلّ من الطرفين لضرورات الآخر. واستهدفت المرحلة الثانية التي بدأت بعد رحيل آية الله الخميني، ولا تزال جارية، مصالحة الدين مع الديموقراطية من خلال تعديلات واسعة في المفاهيم الدينية المتعلّقة بدور الشعب وحاكميّة القانون من جهة، وتعديل مفهوم الدولة المركزية الذي جرى الأخذ به خلال العقد الأول بعد الثورة، من جهة ثانية.

كانت قيادة المشروع في المرحلة الأولى بأيدي زعماء دينيين ذوي خلفيّة تقليدية ـ إحيائية، بينما كانت في المرحلة الثانية بأيدي مفكّرين حداثيين ونشطاء سياسيين، اعتمدوا في صنع قوّتهم السياسية على الطبقة الوسطى الحديثة، ومنظمات المجتمع المدني، والجيل الجديد من الشباب.

كان صعود التيار الإصلاحي ثمرة فشل النموذج الثوري - التقليدي في التعامل مع التغييرات الكبيرة التي شهدتها البلاد والعالم في التسعينيات. ركّزت الدراسة على التحوّلات البنيوية في المجتمع الإيراني، والتي نتجت من الثورة الإسلامية، ثم الحرب مع العراق، وظهرت انعكاساتها خصوصاً بعد وفاة مؤسس النظام آية الله الخميني. ومن أبرز هذه التحوّلات، أشارت الدراسة إلى ظهور جيل جديد غير راضٍ عن أيديولوجيا الحكم التي سادت منذ انتصار الثورة. وعلى المستوى الدولي، أشارت الدراسة إلى تفكّك الاتحاد السوفياتي في العام ١٩٩١م وما انطوى عليه من صعود للتوجهات الليبرالية واندحار الأيديولوجيات السياسية الشمولية وأنظمة الحكم المركزية.

جاء صعود النموذج الجديد على شكل حركة عفوية اتحدت في إطارها الشرائح الاجتماعية المختلفة. واستهدفت إيصال المرشح الإصلاحي محمد خاتمي إلى رئاسة الجمهوريّة. خلافاً للمرشح المحافظ الذي اعتمد على دعم ثابت من جانب المؤسسة السياسية والدينية التقليدية، اعتمد خاتمي في الدرجة الأولى على جاذبية برنامج سياسي يدعو إلى تغييرات واسعة في المسلّمات السائدة حول الحكم والحياة الدينية والعلاقات الاجتماعية. ولذلك اعتبر عدد من الدارسين نجاحه الساحق في انتخابات العام ١٩٩٧م ثورة ثانية.

اليوم، وبعد ثماني سنين على ممارسة السلطة، يصعب على الإصلاحيين أن يدّعوا تحقيق نجاح كبير في تغيير البنية الداخلية للسلطة التي يميل الكثير من الباحثين إلى اعتبارها علّة ميل الدولة الإيرانية إلى القهر والتحكّم طوال تاريخها. إن القائمة الطويلة من المحاولات الفاشلة لتسريع التحوّل الديموقراطي دفعت عدداً من المحلّلين إلى القول إن المشروع الإصلاحي قد فقد القدرة على الاستمرار. بل إن بعض الناشطين من التيار الإصلاحي نفسه شعر بالإحباط إزاء الفشل المتكّرر للبرلمان والحكومة في كسر ممانعة الجانب المحافظ، مما دعاهم إلى التخلّي عن الطريق «الليّن» في الإصلاح، والذي اتبعه خاتمي والتيار الإصلاحي بشكل عام، نحو طريق أكثر جذرية يتضمّن خصوصاً الدعوة إلى تغيير الدستور. نشير كمثال على ذلك إلى أكبر كنجي، الكاتب

الإصلاحي البارز الذي نشر من سجنه كتاباً بعنوان «مانيفست جمهوري خواهي» (برنامج الجمهوريين)[1]، ويدعو فيه إلى فصل كامل بين الدين والدولة، وإلغاء منصب ولاية الفقيه.

لا يعني ذلك بطبيعة الحال أن التجربة الإصلاحية أخفقت بشكل كامل. فعلى الرغم من مظاهر الفشل المشار إليها، ورغم الشكوك المحيطة بقدرة التيار الإصلاحي على فرض تغييرات جوهرية في النظام، أنجز الإصلاحيون قدراً مهمّاً من أهدافهم السياسية. ويهمّني في هذا السياق تأكيد ضرورة التمييز بين تطوّر النموذج الإصلاحي نفسه ونجاح التيار الإصلاحي في ممارسته السياسية. وتظهر أهمّية هذا التمييز في حقيقة أن معيار النجاح على المستوى الثاني يتمثّل خصوصاً في وصول الأحزاب الإصلاحية إلى السلطة أو البقاء فيها. في المقابل فإن الحكم على تطوّر النموذج الإصلاحي يأخذ في الاعتبار تأثيراته المباشرة وغير المباشرة في البيئة السياسية للبلاد، أي الفعل السياسي والاجتماعي في أوسع نطاقاته. نحن نتعامل في حقيقة الأمر مع ثلاثة موارد متمايزة:

أ ـ نجاح المعسكر الإصلاحي أو فشله في تحويل شعبية النموذج الإصلاحي إلى قوّة سياسية.

ب ـ تأثير النموذج الإصلاحي في عمل الدولة وعلاقتها مع المجتمع.

ج ـ تأثير النموذج الإصلاحي في مسارات النشاط المجتمعي «الأهلي».

من الواضح أن نجاح الإصلاحيين على المستوى الأول كان محدوداً، مقارنةً بإنجازاتهم على المستويين المؤسسي والبنيوي. ونحن نعرف من ناحية أخرى أن المعسكر الإصلاحي لم يستهدف تغيير النظام السياسي القائم. ومن هذه الزاوية، إن سعيه إلى التحوّل الديموقراطي ينبغي أن يفهم ضمن حدود مفهوم «الإصلاح» لا «التغيير». خيار الإصلاحيين هذا مبرّر من زاوية أن النظام القائم لا يرفض الديموقراطية

(١) حكم على كنجي في العام ٢٠٠٠ بالسجن ست سنوات، وأطلق سراحه في آذار / مارس ٢٠٠٦م. ونشر الكتاب المذكور في شباط / فبراير ٢٠٠٢. للاطلاع على نص الكتاب، أنظر: موقع ايران امروز:
http://archiv.iran-emrooz.net/nameh/1381/ganjimanifest.html.

بقضّها وقضيضها، كما لا يفتقر إلى مؤسسات النظام الديموقراطي وبعض تقاليده. فدستور الجمهوريّة الإسلامية وما رسخ من أعراف دستورية وسياسية خلال ربع القرن المنصرم، تحمل العديد من صفات النظام الديموقراطي. ولذلك يستهدف المشروع الإصلاحي في المقام الأول إعادة تحديد المفاهيم وتعريف الأدوار والمؤسسات القائمة ضمن النظام على نحو يعزّز قدرة المجتمع على اختيار حكّامه وتحديد اتجاهات الحكم. بكلمة أخرى، إن المهمّة التي حدّدها المشروع الإصلاحي لنفسه هي تغيير موقع الدولة في علاقتها مع المجتمع، من كونها سلطة فوق الشعب إلى سلطة في يد الشعب[٢].

تبعاً للغرض المحدّد لهذه الدراسة، فقد ركّزت خصوصاً على المزايا الرئيسة للنموذج الإصلاحي، وأولاها كونه خطاباً دينياً يدعو إلى الديموقراطية الليبرالية، وثانيتها تبنّيه عدداً من المعالجات النظرية التي تمثّل اختراقات في جدل الدين ـ الحداثة، وتتعلّق بمسائل جوهرية مثل الطبيعة الدينية للدولة، ومصدر السلطة والسيادة، ودور الشعب، وغيرها. لقد عالج المفكّرون الإصلاحيون هذه المسائل من منطلقات دينية أصيلة، لكن تفسيراتهم الجديدة مكّنتهم من التوصل إلى صياغات قريبة جداً من تلك المعروفة في الأدبيّات السياسية الحديثة.

زبدة القول أن تطوّر الفكر السياسي في التشيّع المعاصر خلال المرحلتين المذكورتين، يشير إلى أن قيام نظام ديموقراطي على أرضية دينية هو احتمال واقعي وقابل للتحقيق. يمكن لمثل هذا النموذج أن يوفّر بديلاً عملياً من المحاولات المتعثّرة للتحوّل الديموقراطي في العديد من المجتمعات الإسلامية، ولا سيما تلك التي يرتبط تعثّرها بالعجز عن تنسيج المبادىء الديموقراطية في الثقافة المحلّية واستنهاض الجمهور للمشاركة في التغيير.

(٢) خاتمي: **توسعه سياسى**، ص ٨٨.

نحو المستقبل

نظراً إلى مختلف العوامل الإيجابية والسلبية، تبدو إيران في العام ٢٠٠٥م أقرب إلى الديموقراطية ممّا كانت عليه خلال السبعينيات. وقد شهد العقد الأخير خصوصاً تطوّرات ملموسة في هذا المسار تسمح بالادعاء أن عملية التحوّل الديموقراطي، رغم كل الصعوبات والعثرات، تتحوّل يوماً بعد يوم إلى خيار متقدّم على سائر الخيارات الأخرى. لكن وصول النظام الإسلامي إلى مستوى التطابق مع المعايير الدولية المعروفة للأنظمة الديموقراطية لا يزال بحاجة إلى كثير من الجهد. الديموقراطية ليست برنامجاً يمكن فرضه بقرار سياسي، وليست تحوّلاً في السياسات يمكن إيجاده بين يوم وليلة، كما لا يتعلق الأمر بتغيير الطاقم البيروقراطي أو القيادة السياسية، رغم أن هذه جميعاً عوامل مساعدة وضرورية. التحول الديموقراطي مسار طويل ينطوي في معظم الأحيان على صعوبات وعثرات. لكن يمكن القول، من دون مبالغة، إن التحوّل المنشود في إيران ينطوي على وعود طيّبة، على الأقلّ، لأن حجر الأساس لهذا التحوّل موجود بالفعل. وقد أوضحت الدراسة أن عدداً من معوقات التحوّل الديموقراطي قد عولجت بالفعل على المستوى النظري أو السياسي، بما فيها دور الشعب وتناسب الحداثة مع الدين. كما تحدّثنا عن التطوّر الحاصل على مستوى الثقافة السياسية ومنظومة العلاقات الاجتماعية والمسار التصاعدي للمأسسة institutionalisation. يمثّل صعود النموذج الإصلاحي من خلال صناديق الانتخاب تجسيداً حيّاً لوعي الشعب بدوره وقدرته على التغيير بالطرق الديموقراطية. وأدّى وقوف الشعب مع الإصلاحيين ضدّ مرشح المؤسسة الدينية التقليدية في انتخابات العام ١٩٩٧م إلى خلق انطباع قوي مؤدّاه أنه لم يعد ممكناً الرهان على طاعة عمياء من جانب عامّة الجمهور للزعماء السياسيين أو الدينيين.

أشرنا في السطور السابقة إلى أن أمام الإيرانيين الكثير من الوقت والجهد كي يصلوا بنظامهم إلى المستوى المتوسط للأنظمة الديموقراطية. ثمّة عقبات مصدرها الدستور،

وأخرى ترجع إلى الثقافة السياسية السائدة، كما يرجع بعضها إلى تركيب النخبة السياسية وتوزيع الموارد، والعلاقة بين مصادر القوّة المختلفة، ومدى تمثيل الشرائح الاجتماعية المختلفة والأقاليم في القرار السياسي. ويتوقّف ذلك كلّه على تنظيم دستوري ومؤسسي يقوم على أرضية توزيع السلطة وليس مركزتها كما جرى عليه الحال في إيران منذ العصور القديمة حتى اليوم. كما يحتاج النظام إلى إعادة صوغ فلسفته السياسية باتجاه التركيز على محوريّة الشعب، وكونه صاحب السيادة والحاكميّة، والمصدر الأول والرئيس للسلطة. لتوضيح أهمّية هذه القضايا، اخترت ثلاثة أمثلة تساعد جميعاً على فهم الاتجاهات التي ينبغي التركيز عليها خلال المرحلة القادمة، على المستويات النظرية ـ الدستورية، والاجتماعية، وعلى مستوى تنظيم الدولة وتوزيع الموارد. يتعلّق المثال الأول بسؤال الحاكميّة والسيادة، ويتعلّق الثاني بدور الروحانيين، بينما يعرض الثالث مسألة المساواة.

١ ـ حاكميّة الله

يرتبط التصوّر الديني للمشاركة الشعبية بمبدأ الحاكميّة الإلهية على الكون والبشر. وتقوم الديموقراطية في المقابل على مبدأ أن المجتمع هو المالك الطبيعي للحاكميّة والسيادة. ونظراً إلى ما يبدو عليه الأمر من تعارض، يبدو التوصّل إلى حلّ مناسب للمسألة ضرورةً حاسمة للحيلولة دون قيام ثنائية في السلطة، كما ظهر خلال السنوات الثمان الماضية حين كان النظام الإسلامي يعمل برأسين، يستمدّ أحدهما سلطته من التفويض الشعبي، بينما يدّعي الآخر سلطة مستمدّة من السماء.

يرجع الجدل المعاصر حول مسألة الحاكميّة إلى المفكّر الإسلامي الهندي أبو الأعلى المودودي الذي تحدّث في سياق الجدل الذي رافق قيام دولة الباكستان عن الجانب التشريعي من المسألة. وقال إن التشريع حقّ خاص لله والرسول، في مقابل الرؤية العلمانية التي تقوم على أن ممثّلي الأمّة هم أصحاب الحقّ في التشريع. واتخذت

المسألة بعداً أوسع على يد سيد قطب، المفكّر الإسلامي المصري الذي شدّد على ضرورة أن تنعكس حاكميّة الله في كلّ جانب من جوانب الحياة الفردية والعامّة، وعلى عمل الدولة بشكل خاص.

تظهر في كتابات الخميني المبكرة نقاط تلاقٍ عديدة مع أفكار سيد قطب، من الناحية الشكلية على الأقلّ[٣]. لكن آراءه المتأخّرة وممارسته السياسية تميل بصورة واضحة إلى اعتبار سيادة الشعب تجسيداً صحيحاً لحاكميّة الله. في ١١ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٨١م، أصدر الخميني فتوى تنص على أن تصويت ثلثي أعضاء البرلمان على أيّ قانون يسمح بإجازته بصورة نهائية، حتى لو اعتبره مجلس صيانة الدستور مخالفاً لبعض أحكام الشريعة[٤]. وفي العام ١٩٨٧م أجاز للحكومة الرجوع إلى مبرّرات عقلية بحتة في صوغ اللوائح التنفيذية وتطبيقها، حتى لو كان مضمونها مورد اعتراض من جانب علماء الدين. وجرى تثبيت هذا المبدأ في وقت لاحق من خلال مجمع تشخيص مصلحة النظام الذي يفصل في التعارض بين البرلمان ومجلس صيانة الدستور بالرجوع إلى المصالح العقلانية الكامنة في موقف هذا الفريق أو ذاك.

يبدو لي أن جوهر المشكلة يكمن في الفرضيّة القائلة إن للإسلام نظامه السياسي الخاص، أو أن العمل السياسي، مثله مثل أيّ نشاط حياتي آخر، يخضع للتكييفات الفقهية السائدة. بديهي أن هذا الرأي، رغم وجاهته، قابل للتفسير بأوجه مختلفة، كما فعل عدد من الفقهاء مثل آية الله منتظري الذي رأى أن المجتمع هو الوعاء الذي يحوي الحاكميّة الإلهية، وأن الحاكميّة تتجسّد سياسياً في مفهوم سيادة الشعب. ويمكن تفسيره أيضاً في ضوء مفهوم الديموقراطية الدينية الذي طرحه الإصلاحيون، حيث يعتبر التزام الدولة القيم الأساسية للدين الحنيف كافياً لتحقيق حاكميّة الله، بغضّ النظر عن التزامها رأي فقيه معيّن أو كون الفقيه على رأسها.

(٣) Euben, Roxanne. *Enemy in the Mirror,* (Princeton. 1999), p. 118.

(٤) الخميني: **صحيفه نور**، ج ١٥، ص ١٤٢.

والتفسير الذي ذهب إليه منتظري هو مثال واحد على ميل تصاعد في السنوات الأخيرة بين الزعماء الدينيين، يدعو إلى القبول بفكرة الربط القيمي بين سياسات الدولة من جهة والمصالح العامّة والقبول الاجتماعي من جهة أخرى. لكن هذا الميل ما زال بحاجة إلى صياغات نظرية متينة كي يأخذ مكانه بين المفاهيم الأساسية التي تشكّل أرضيّة التفكير الفقهي في الدولة. وحتى نصل إلى هذه الغاية، فإن القيمة الدينية للمصالح العقلانية والعرفية ورأي الجمهور سيبقيان مورداً لمختلف التفسيرات والاجتهادات، لا سيما حين يتعلّق الأمر بموازنة السلطات التي يتمتّع بها الفقيه من جهة، والهيئات السياسية المنتخبة من جهة آخرى.

ثمّة وجه آخر للمشكلة يتعلّق بالوظائف الدينية للدولة؛ فالقول إن الحاكميّة الإلهية هي مصدر شرعية الدولة وسلطتها، هو مقدّمة طبيعية لاعتبار الدولة حامية للدين وقائمة عليه وداعية إلى أحكامه، ويستوجب ذلك بالضرورة اتخاذ خطاب ديني رسمي لا بدّ أن يؤدّي، كما رأى شبستري، إلى قمع أو تهميشٍ للاجتهادات الأخرى التي لا تطابق الخطاب الرسمي. ومع الأخذ في الاعتبار حقيقة أن حرّية الاعتقاد والاختيار ليست من المفاهيم الراسخة في ثقافة المجتمع الإيراني وتقاليده، لن يتعامل الخطاب الديني الرسمي مع المواطنين، لا سيما أصحاب الآراء المختلفة، ضمن إطار التبادل الحرّ للآراء، بل سيتّخذ على الأغلب صورة الفرض القسري للأيديولوجيا الخاصة بالطبقة المهيمنة وما تراه فاضلاً من تقاليد الحياة على كامل أفراد المجتمع ، الأمر الذي يؤدّي بالضرورة إلى خرق حقوقهم كمواطنين أحرار ومتساوين مع حكّامهم.

٢ ـ دور الروحانيين

تمثل هيمنة الروحانيين على الحياة السياسية والاجتماعية معوقاً رئيساً للتحوّل الديموقراطي في الجمهوريّة الإسلامية. يعتبر الروحانيون أنفسهم أصحاب النظام وأولى الناس باحتلال المناصب الرئيسة في الدولة. وهم لا يكتفون بممارسة الأعمال التي تدخل ضمن نطاق اختصاصهم كطلاب شريعة، بل يتدخّلون في كلّ أمر بصورة مباشرة

أو غير مباشرة. وفي بعض الأوقات، أشار بعضهم إلى ضرورة بقاء رئاسة الجمهوريّة في يد الروحانيين لنصف قرن على الأقلّ. وبعد الانتخابات التشريعية للعام ٢٠٠٤م، غضبت جمعية مدرّسي الحوزة العلمية حين قرّر نواب البرلمان اختيار رئيس لهم غير روحاني. وبصورة عامّة، الانطباع العام في إيران هو أن الروحانيين يمثّلون طبقة سياسية ذات حظوة لا تجاريها أيّة طبقة أخرى. ترجع هذه المشكلة إلى جدل دار في العام الأول بعد الثورة حول أولويّة الكفاية على الولاء أو العكس، وانتهى إلى تقديم الثاني بصورة شبه مطلقة.

تنطوي المسألة على نوع من التمييز ضدّ عامّة المواطنين، كما تؤسس لمبدأ خاطئ يَمْثُل في تقديم المكانة على الكفاية. لكن أخطر ما فيها هو إلقاء نوع من العصمة على الحاكمين باعتبارهم متحدّثين باسم الله وممثّلين رمزيين للإمام المعصوم. و أصبح صعباً، من الناحية الواقعية، إخضاع الروحانيين للمراقبة والمحاسبة أو تحدّي سلطتهم بالوسائل الديموقراطية. أما الديموقراطية فتتجسّد أولاً وأخيراً في تحديد سلطات الحاكمين وتمكين الشعب أو ممثّليه من مراقبة أعمالهم ومحاسبتهم عليها. بديهي أن سلطة غير محدودة لا بدّ أن تنتهي إلى الاستبداد، وكما قال اللورد اكتون في كلمته التي ذهبت مثلاً: «لا تكمن الخطورة في أن طبقة معيّنة غير مؤهّلة للحكم (...) السلطة تنطوي على ميل طبيعي إلى الفساد، ولهذا فإن السلطة المطلقة تؤدي بالضرورة إلى فساد مطلق».

رسخت هيمنة الروحانيين على الحياة العامة كنتيجة لسلسلة من الحوادث التي جرت في أوائل الثمانينيات، أكثر مما كانت ثمرة تصميم مسبق من جانب الروحانيين أنفسهم. لكن ليس من شكّ في أن الروحانيين كانوا مستعدّين لهذا وراغبين فيه. ويبدو أن التيار الديني الرئيس لم يكن في البداية ممانعاً له، وكان يمكن إسناد هذا التوجّه إلى كمّ كبير من الأدبيّات الدينية التي تدعو إلى سيادة العلماء على غيرهم. وهي أدبيّات تنطوي، بالنسبة إلى عامة الناس على الأقلّ، على نوع من الإلزام القائم على أرضية دينية.

ثمّة جذر سياسي لهذا التوجّه يجدر أخذه في الاعتبار، ويتمثّل في تحليل سائد بين

الروحانيين، فحواه أن فشل الثورة الدستورية (١٩٠٥ ـ ١٩٠٦) كان نتيجة لانسحاب العلماء من الساحة السياسية وتولّي السياسيين العلمانيين مقاليد الأمور. وانطلاقاً من هذا التحليل، قرّر كثير من زعماء الثورة أن السبيل الوحيد للمحافظة على النظام الإسلامي يكمن في تولّي ممثّلي الدين، أي الروحانيين، مقاليد الأمور، وتمكينهم من إعادة صوغ المعادلات السياسية على نحو يضمن بقاء النظام ضمن إطاره الديني. وفي السنة الأولى بعد الثورة، صرّح أحد أبرز قادتها، آية الله محمد حسين بهشتي، علناً بأن «الروحانيين الملتزمين والواعين هم ممثّلو الشعب الأمناء، وسوف يواصلون الإشراف على مجريات الأمور في البلاد، في كلّ مجال وبكلّ تركيز وإلى الأبد، وعلى جميع مديري الدولة أن يقبلوا بهذا الإشراف أو يتركوا مراكزهم لمن يقبل»[٥].

المكانة الراسخة التي يحتلّها الروحانيون في المجتمع الإيراني لم تكن وليدة الثورة الإسلامية كما قد يتبادر إلى الذهن. فهي ترجع إلى أزمان بعيدة، وكانت على الدوام إحدى سمات الحياة الاجتماعية في هذا البلد. إضافة إلى ما يمثّله الروحانييون من رمز للالتزام الديني الذي يعتبر عند عامة الناس أرفع الفضائل الشخصية، فإن لين جانبهم وتواضعهم وبساطة حياتهم واهتمامهم بعون الضعفاء في المجتمع، قد منحهم ثقة الناس واحترامهم، بغضّ النظر عن قدرتهم على تحمّل أعباء القيادة السياسية أو الوفاء بمتطلّباتها. ويعتبر ذلك من الأمور الاعتيادية في المجتمعات التقليدية، ولا سيما خلال الظروف الثورية، حيث ينصرف اهتمام الناس إلى الأشخاص بدلاً من الأفكار التي يعرضونها. لكن منذ منتصف الثمانينيات، ظهرت إشارات إلى تراجع في حميميّة العلاقة بين الجمهور والروحانيين، انعكس في أحد وجوهه على حصّة هؤلاء في المنافسات الانتخابية. فقد انخفضت نسبة تمثيلهم من ٤٥,٤٪ من مقاعد البرلمان في دورتيه الأولى والثانية (١٩٨٠ ـ ١٩٨٨) إلى ٢٨,٧٪ في الدورة الثالثة (١٩٨٩ ـ ١٩٩٣)، ثم ٢٥٪ في الدورة الرابعة[٦]. أما في الدورة السابعة التي بدأت عام ٢٠٠٤م، فقد حصل الروحانيون

(٥) حيدري: **حزب جمهوري اسلامي**، إيران، ٢٤ حزيران / يونيو ٢٠٠٢م.

على ٤١ مقعداً، أو ما يعادل ١٨٪ من المجموع. في السياق نفسه، كشف بحث ميداني أجراه رفيعي بور، الأستاذ في جامعة طهران، عن ظهور تفارق بين مؤشّر الإيمان بالدين والثقة بالروحانيين. ويشير البحث إلى أن المعدّل العام للإيمان الديني، في معناه الواسع، لم يتغيّر خلال السنوات التي يغطّيها البحث، لكن معدّل الثقة بالروحانيين ودورهم أو الرغبة في نمط المعيشة الذي يدعون إليه، قد انخفض بصورة ملموسة في السنوات الأخيرة[٧].

في مقابل انخفاض أهمّية الروحانيين كمجموعة مرجعية رئيسة، شهد العقد الأخير من القرن العشرين صعود المفكّرين الدينيين كأقوى مجموعة مرجعية، لا سيما بين الأجيال الجديدة من الإيرانيين. وأظهر استطلاع للرأي أجرته منظّمة حكومية في العام ٢٠٠٤م أن الأحاديث الدينية التي يقدّمها على شاشة التلفزيون الرسمي مفكّرون دينيون، تستقطب عدداً من المشاهدين أكبر بكثير من تلك التي يقدّمها الروحانيون[٨].

لا شك في أن انخفاض شعبية الروحانيين يؤثّر سلباً في دورهم السياسي. لكن قد يكون ضرباً من المبالغة الرهان على تحوّل كبير على المدى القريب؛ إذ يتوقّف الأمر بصورة جدّية على إرساخ مفهوم المساواة بين المواطنين في الواجبات والحقوق، وجعله معياراً رئيساً في منح السلطات وممارسة الحقوق. بديهي أن التحوّل الديموقراطي يستهدف، من ضمن ما يستهدف، ربط الأدوار والامتيازات بالأهلية الشخصية بدلاً من المكانة أو النسب أو الانتساب، وموازنتها بالرقابة والمحاسبة، واعتبار السلطات العامة وظائف يمكن لجميع المواطنين شغلها بغضّ النظر عن طبقتهم الاجتماعية أو انتماءاتهم.

(٦) سرجويي وساداتيان: **انتخابات مجلس بنجم در آيينه مطبوعات**، (تهران ١٩٩٩م)، ص ١٢٤.

(٧) رفيع بور: توسعه وتضاد، ص ٣١٨.

(٨) بازتاب، (١ أيار / مايو ٢٠٠٤م). http://216.55.151.46/index.asp?ID=16023&Subject=News

٣ ـ المساواة

من المفهوم أن قابليّات الناس وقدراتهم تختلف على أكثر من صعيد، الأمر الذي يجعل لبعضهم فرصاً أكبر من الآخرين في الارتقاء المادّي أو السياسي أو الاجتماعي. أما على المستوى الدستوري والعملي، يفترض أن يضمن قانون البلاد مساواة تامّة من حيث المبدأ بين جميع المواطنين، أي تساوي الفرص الماثلة أمامهم، وتساويهم أمام القانون. ويزيد الليبراليون الاجتماعيون (Cammunitarians) على ذلك بالدعوة إلى نوع من التمييز الإيجابي لمصلحة الفئات الأقلّ حظّاً كي تصل إلى مستوى التعادل مع الفئات الأخرى، حتى يتساوى الجميع في القدرة على الاستفادة من الإمكانات والموارد المتوافرة على المستوى الوطني ويتقدّموا في مدارج الحياة. بالنسبة إلى الجمهوريّة الإسلامية، يضع القانون حدوداً للحقّ في الوصول إلى أعلى منصب في الدولة، أي منصب الولي الفقيه. فهو لا يحصره في الأكثريّة التي تنتمي إلى المذهب الشيعي الإثني عشري فقط، بل يحصره أيضاً في الذكور من كبار الروحانيين الذين يمثّلون نسبة ضئيلة فحسب من المجتمع الإيراني. ولا يتعلّق الأمر بذلك المنصب فقط، فقد قرّر مجلس صيانة الدستور في فتوى حديثة أن التنافس على منصب رئاسة الجمهوريّة هو الآخر قصر على الذكور، على الرغم من أن الدستور لم يقرّر صراحة هذا المبدأ.

وينصّ الدستور الإيراني على المواطنة كأرضيّة للحقوق المدنية والسياسية، وبالتالي فالإيرانيون جميعهم متساوون، نظرياً على الأقلّ، في الحقوق والواجبات. لكنّه يتضمّن في الوقت نفسه بنوداً تتعارض مع هذا المبدأ. إن الأخيرة أكثر قابلية في الحقيقة للتطبيق من الأولى نظراً إلى استنادها إلى تراث عريق من التقاليد الاجتماعية التي تؤكّد عدم المساواة. وسوف نعرض هنا مثالين على الانعكاس السياسي لتلك التقاليد، هما التمييز ضدّ النساء والتمييز ضدّ الأقلّيات الإثنية، كي نتعرّف واقعها الراهن والطريق الذي ينبغي أن تسير فيه الجمهوريّة الإسلامية كي تعالج العقبات التي تعطّل انتقالها إلى الديموقراطية.

حقوق النساء: طبقاً للفهم السائد في الفقه التقليدي، إن النساء غير مؤهّلات لتولّي المناصب العامة التي تعتبر سيادية، أو «ولايات» بحسب التعبير الفقهي. ويتوافق هذا الفهم مع التقليد الجاري في معظم المجتمعات التقليدية، ومن بينها المجتمع الإيراني الذي يعتبر المناصب العامة وظيفة للرجال دون النساء. ومن المفارقات أن الجمهوريّة الإسلامية قد شهدت مسارين متناقضين: تشديد من جانب النخبة الروحانية على مجتمع ذكوري الطابع من جهة، وسياسات تنموية تؤدّي بالضرورة إلى توسيع مشاركة المرأة في الحياة العامة من جهة أخرى. ونشير في هذا الصدد خصوصاً إلى استراتيجية «أسلمة الجامعات» التي جرى تطبيقها في السنوات الأولى من العهد الجمهوري. فقد أيقظت هذه الاستراتيجية رغبة قوية لدى العائلات الريفية في إرسال فتياتها إلى المدن للالتحاق بالجامعات، بعدما شعرت بالاطمئنان إلى توافر المناخ المناسب للمحافظة عليهنّ. وتضاعف عدد الطالبات ثلاث مرات خلال عقد التسعينيات، وهو تطوّر أدّى إلى تعزيز الاتجاه الحركي لدى النساء (feminism) وإضعاف منظومات السلوك التقليدي والعلاقات الاجتماعية القائمة على تهوين شأن المرأة أو احتقار قدراتها[٩]. في العام ٢٠٠٣م بلغ الجدل حول حقوق النساء ذروته حين أجاز البرلمان الذي يسيطر عليه الإصلاحيون للحكومة الانضمام إلى «العهد الدولي لاستئصال جميع أشكال التمييز ضدّ النساء (CEDAW)». وكشف الجدل الساخن بين المعسكرين الإصلاحي والمحافظ حول هذا الاتفاق عن انشقاق واسع في الحوزة العلمية والتيار الديني بشكل عام إزاء الموقف من حقوق المرأة وتطبيقاتها. وكما كان متوقّعاً، وقفت غالبية الروحانيين والسياسيين المحافظين ضدّ الاتفاق، بينما أيّده الإصلاحيون[١٠]. ولم يتحوّل الاتفاق إلى قانون نافذ نظراً إلى أن المجلس الدستوري اعتبره مخالفاً لمبادىء الشريعة الإسلامية. لكن الجدل حول موضوعه تواصل واجتذب مشاركين آخرين، من بينهم

(٩) Sachs, S., "In Iran, More Women Leaving Nest for University" *New York Times,* Jul., 22, 2000.

(١٠) للمزيد من التفاصيل حول هذا الجدل، أنظر موقع امروز على العنوان الإلكتروني:
www.emrooz.org/women/Archive%20Women.htm

عدد من كبار المجتهدين. وعلى سبيل المثال، أصدر آية الله صانعي، وهو مرجع تقليد بارز ذو ميول إصلاحية، فتوى تعدّ سابقة في تاريخ الفقه الشيعي، تنص على أهلية النساء لتولّي جميع المناصب العامة التي يتولاها الرجال من دون تمييز. كما أفتى بتساوي النساء والرجال في الديّة، خلافاً للحكم السائد الذي يعطي النساءَ نصف ديّة الرجل. وقال صانعي إن التمييز بين الرجال والنساء في هذا الصدد يعود إلى أسباب تاريخية تتعلّق بالشروط الاقتصادية الخاصة بزمن التشريع وليس مطلقاً(١١).

وينطوي الجدل الراهن حول حقوق المرأة في إيران على العديد من الإشارات الواعدة، كما أن النشاط الواسع للحركة النسائية يشجّع هو الآخر على التفاؤل. وفي العام ٢٠٠٤م انضمّت «جمعية زينب»، وهي أبرز المنظّمات النسائية في التيار المحافظ، إلى حملة المطالبة بإقرار حقّ النساء في التنافس على رئاسة الجمهوريّة، وهي خطوة تشير إلى تطوّر لافت وسط ذلك التيار(١٢). يدلّ انضمام «جمعية زينب» إلى تلك الحملة على ارتياب بين أجنحة المعسكر المحافظ نفسه من المبرّرات الدينية التي يسوقها الروحانيون التقليديون لتبرير عدم أهلية المرأة لتولّي المناصب السيادية. ومما يعزّز هذا الظنّ أن الجهاز القضائي الذي يسيطر عليه روحانيون محافظون قد أجاز تعيين قاضيات في عدد من المحاكم الخاصة بالأحوال الشخصية، رغم أن القضاء يعتبر من الولايات وتنص كتب الفقه التقليدي على ضرورة أن يكون القاضي رجلاً، بالإضافة إلى سكوت أولئك عن تعيين امرأة مساعدة لرئيس الجمهوريّة السيد خاتمي، وتعيين أخرى نائبة لوزير الداخليّة السيد موسوي لاري. ويرى كلّ من رئيس البرلمان السابق مهدي كروبي(١٣) والأستاذ الجامعي صادق زيبا كلام(١٤)، أن هذه المفارقات تظهر أن الرأي

(١١) موقع آية الله صانعي: www.saanei.org/fa/page/php?pg=women

(١٢) ايرن (٦شباط / فبراير ٢٠٠٥م).

(١٣) ايسنا (٢٩ تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٤م).

(١٤) شرق (٢٤ تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٤م).

القائل بعدم أهلية المرأة لتولّي تلك المناصب يستند في حقيقة الأمر إلى تقاليد اجتماعية، رغم أنه يقدّم عادة في إطار ديني. ويعتقد الرجلان أن المجتمع الإيراني يميل تدريجاً إلى الإقرار بحقوق متساوية للنساء، ولهذا فهما يتوقّعان أن تحصل المرأة الإيرانية على حقوقها الكاملة عاجلاً أو آجلاً.

حقوق الأقليات: تمثّل إدارة التنوّع الإثني عيباً متأصّلاً في النظام السياسي الإيراني منذ قيام دولة إيران الحديثة. وتتحمّل الجمهوريّة الإسلامية مسؤولية التخلّص من هذا العيب التاريخي، ليس من أجل الوفاء بمعايير الدولة الحديثة فقط، بل، وبالدرجة الأولى، من أجل الوفاء بالتزامها الخاص كنظام ديني. فيما يتعلّق بالتنمية السياسية، يعتمد التحوّل الديموقراطي بدرجة كبيرة على استعداد النظام الإسلامي لضمان حقوق دستورية متساوية لجميع مواطنيه، بغضّ النظر عن انتماءاتهم الإثنية أو خياراتهم الثقافية. ويجب توجيه اهتمام أكبر للأقلّيات التي عانت تاريخياً التهميش في سبيل مساعدتها على تجاوز العقبات التي حالت حتى الآن دون بلوغها الحدَّ المتوسّط من الموارد والفرص المعيشية والسياسية التي تتوافر على المستوى الوطني.

يتألّف المجتمع الإيراني من أعراق متعدّدة أبرزها الفرس الذين تصل نسبتهم إلى ٥٠٪، بينما يتألّف النصف الثاني من نحو اثنتي عشرة قومية أكبرها الأتراك الآذريون (٣٥٪)، ثم الأكراد (١٠٪)، فالعرب (٥٪)، والتركمان والبلوش بنسبة ٢,٥٪ لكلّ منهم[١٥]. على مستوى التنوّع الديني، يمثّل السنّة أكبر الأقلّيات بنحو ١٠٪، ثم الزرادشت، فاليهود، والمسيحيون والبهائيون الذين تقدر نسبتهم بنحو ١٪ من عدد السكّان.

برزت مسألة حقوق الأقلّيات خلال الثورة الدستورية، كانعكاس للمساهمة القيّمة للآذريين في تلك الثورة. وبناءً على ذلك، أقرّ دستور ١٩٠٦م الحقوق السياسية والثقافية

(١٥) بني طرف، يوسف عزيزي: «قوميتها وتوسعه در ايران»، (ورقة بحث ٢٠٠٣م). ن.إ. روجعت في ٢٠ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٥م:
www.ahwazstudies.org/Ntionalq/nationalities%20and%20development.htm.

للأقلّيات، كما أقرّ نظاماً للحكم المحلّي يستهدف توزيع السلطات بين الحكومة المركزية والأقاليم، وتمكين الأقلّيات من إدارة الشؤون العامة في مناطقها طبقاً لخياراتها الخاصة وحاجاتها. لكن هذا النظام لم يطبّق قطّ وفشلت الحكومات المتعاقبة في التخلّص من النزوع الشديد إلى السيطرة المركزية. بعد قيام الثورة الإسلامية في العام ١٩٧٩م، شهدت المناطق الغربية انتفاضات قومية بين العرب في إقليم خوزستان والكرد في كردستان وكرمنشاه. وظهرت أيضاً توتّرات بين الآذريين والبلوش، لكنّها قمعت جميعاً على الفور. ولا تمثّل المسألة الإثنية خطراً داهماً على الأمن القومي الإيراني في الوقت الراهن، لكن لا يوجد أيّ ضمان على المدى البعيد، وخاصة مع النهوض الراهن للمشاعر القومية والإثنية على مستوى العالم، وفي الشرق الأوسط وآسيا الوسطى على وجه الخصوص.

ضَمن دستور الجمهوريّة الإسلامية حقوق الأقلّيات في البنود ١٥، ١٩، ٤٨. لكن الوضع الراهن أبعد ما يكون عن الصورة المثالية المستهدفة في تلك البنود. باستثناء الآذريين، لا تحظى الأقلّيات الأخرى بتمثيل في الدولة يتناسب وحجمها العددي، كما أن مواطنها تعتبر عموماً متخلّفة من الناحية العمرانية، إضافة إلى أن حقّها في التعبير عن هويّاتها وثقافاتها مقيّد أو مغفّل. وليس من شكّ في أن الوضع المزري للأقلّيات الإثنية يمثّل علّة عامة في الشرق الأوسط. فالثقافة السياسية وتركيبة النظام الاجتماعي في المنطقة عامة، ومن بينها إيران، تفتقران إلى مفهوم التعدّد الثقافي والقومي في المجتمع الواحد، كما لا ينظر إلى الدولة باعتبارها ملكاً لجميع المواطنين. في ظلّ هذه الثقافة المتخلّفة، تعامل الأقلّيات باعتبارها «آخَر» يناظر الأكثريّة. ومن جانبها، تتعامل الأكثريّة مع وجود الأقلّيات باعتباره عبئاً على النظام الاجتماعي أو مشكلة، وفي بعض الحالات تهديداً للوحدة ومصدراً للمشكلات، وليس فرصة لإغناء الثقافة والحياة المشتركة في وطن واحد يتّسع للجميع. وفي هذا الإطار، لا تختلف كثيراً الأنظمة العلمانية في تركيا وسوريا مثلاً عن نظيرها الإسلامي في إيران، أو التقليدي في المملكة العربية السعودية؛ ففي هذه الأقطار كلّها، تنتسب الحكومة الوطنية حصراً إلى الأكثريّة، بينما ينظر إلى سائر

المواطنين ممّن ينتسبون إلى غيرها باعتبارهم «خلقاً آخر» ليس لهم من الحقوق غير ما تتكرّم به الأكثريّة أو من يمثّلها في السلطة.

بالإضافة إلى العوامل السياسية والثقافية، فإن بُعد مواطن الأقلّيات الإثنية عن مركز البلاد يمثّل عاملاً إضافياً، ولعلّه يلعب دوراً رئيساً في بعض الحالات، في ضعف تمثيلها السياسي وتخلّف مستواها المعيشي. من الناحية الإحصائية البحتة، إن المناطق الكردية والعربية والبلوشية هي الأقلّ نموّاً بين سائر الأقاليم الإيرانية، وهي تقع جميعاً على أطراف البلاد. وينطوي هذا الموقع الطرفي على عاملين سلبيين مهمّين. الأول أن الدولة الشرق أوسطية هي على العموم دولة شديدة المركزية، تهيمن عليها النخبة المقيمة في العاصمة، بمعنى أن الشؤون الوطنية وتوزيع الموارد المشتركة مرتبطة كلّياً بالمركز وتخضع تماماً لهيمنة النخبة المقيمة فيه. الثاني أن الأمن يمثّل الهمّ الأكبر والأصيل للنخبة السياسية الشرق أوسطية، ونظراً إلى ذلك، تعتبر عادة المناطق الحدودية والأقلّيات المستوطنة فيها مسارب محتملة للمشكلات الواردة من وراء الحدود، وخصوصاً حين تقع توتّرات على الجانب الآخر، أو في مجتمعات تربطها مع هذه الأقلّية روابط إثنية أو ثقافية أو غيرها. في إيران مثلاً، تأثّرت معاملة الدولة للأكراد إلى حدّ كبير بانطباعاتها عن التمرّد الكردي في العراق وتركيا. ويقال الشيء نفسه عن موقفها من الأقلّية السُنِّية في الشرق والجنوب الشرقي بعد صعود حركة طالبان في أفغانستان، وكذلك الحال بالنسبة إلى عرب المناطق الغربية أثناء الحرب مع العراق.

شكّل قيام الجمهورية الإسلامية بارقة أمل للأقلّيات القومية التي اعتقدت أن نظاماً إسلامياً سوف ينهي بالتأكيد سياسات التمييز التي سادت فيما سبق. لكن هذا الأمل لم يكن واقعياً؛ فهو يتغافل عن العوائق البنيوية المتأصّلة في النظام الاجتماعي والدولة بشكل عام، والتي يتطلّب رفعها ما هو أكثر من الإقرار اللفظي، بل حتى الدستوري بحقوق الأقلّيات[16]. ويرى بني طرف، وهو باحث عربي من خوزستان، أن الثقافة تمثّل

(١٦) مهدي كروبي، رئيس البرلمان السابق، تصريحات إلى ايسنا (٢ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٥م).

الحقل الأبرز للتمييز، وهي العامل الرئيس في استمراره. وتقوم هذه الرؤية على فرضيّة أن على الأقلّيات نفسها المشاركة في تحسين أحوالها من خلال السعي المباشر إلى زيادة تمثيلها السياسي والارتقاء بمستوى حياتها. ويعتقد بني طرف أن إهمال الدولة لثقافة الأقلّيات قد أدّى إلى فشل أبنائها في استثمار الموارد المتاحة على المستوى الوطني. ويظهر ذلك بصورة أوضح في حقلي التعليم والاقتصاد. في المناطق العربية مثلاً، يترك ثلث طلاب المدارس الابتدائية دراستهم قبل إنهاء هذه المرحلة، وترتفع النسبة إلى ٥٠٪ في المرحلة المتوسّطة و٦٠ ـ ٧٠٪ في المرحلة الثانوية. نتيجة لذلك، يصل عدد ضئيل فقط من الطلبة العرب إلى المرحلة الجامعية. وفي بلد نامٍ مثل إيران، الدراسة الجامعية هي الطريق الأقرب للارتقاء الاجتماعي والحصول على مكان في جهاز الدولة. في العام ٢٠٠٣م إن كانت نسبة الطلبة العرب في الجامعات الإيرانية تعادل نحو ١,٥ في الألف، ولا تقارن هذه النسبة، على انخفاضها، بنسبة الطلبة البلوش التي كانت تعادل نحو ٠,٥ في الألف، أو خمسة من كلّ عشرة آلاف طالب[١٧]. وقد سبقت الإشارة إلى أن نسبة العرب والبلوش إلى مجموع الإيرانيين تعادل ٧,٥٪، ما يعني أن هاتين القوميّتين بحاجة إلى مضاعفة عدد طلابهما ٣٧ مرة كي تصلان إلى المتوسّط الوطني لعدد الطلاب الجامعيين نسبة إلى عدد السكّان.

حصلت مطالب الأقلّيات على دفعة قوية بعد صعود التيار الإصلاحي، وخاصة في ظلّ تأكيده شعار «إيران لكلّ الإيرانيين»، وتمثّل الأكراد والعرب للمرّة الأولى في مجلس الوزراء. وشهد العام ٢٠٠٢م تطوّراً مهمّاً حين جرى إدراج دور الأقلّيات وهمومها وحصّتها من التنمية الوطنية كبند رئيس في خطّة التنمية الخمسية الرابعة (٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٩م). وتمثّل هذه الخطوة أول إقرار رسمي بالحاجة إلى معالجة شاملة للمشكلة وهيكليّتها. وخضعت المسألة لمناقشات مستفيضة في عدد من ورش العمل، أبرزها «مؤتمر المنظّرين والباحثين» الذي عقدته وزارة التخطيط لتحديد الأهداف المباشرة لخطة التنمية. وشارك في المؤتمر

(١٧) بني طرف: المصدر السابق.

باحثون يمثّلون الأقلّيات القومية للبلاد، وناقش خلال أيامه الثلاثة خمس أوراق عمل كرّست لحقوق الأقلّيات ومطالبها ووسائل إنصافها ودور الدولة في ذلك.

من المرجّح أن يتطوّر وضع الأقلّيات الإيرانية بشكل ملموس خلال السنوات القليلة المقبلة، مدعوماً بعدد من العوامل، أبرزها النهوض القومي لأكراد العراق بعد سقوط نظام صدام حسين في العام ٢٠٠٣م. وفي مناسبة قريبة، نظم ١٠٠ من الناشطين الأكراد اجتماعاً كرّس لمناقشة مطالب المجتمع الكردي. ودعا المجتمعون إلى استثمار الصوت الكردي في الانتخابات الرئاسية القريبة لانتزاع تعهّد علني من المتنافسين فيها بدعم تلك المطالب. عقد الاجتماع برعاية عبد الله رمضان زاده، السياسي الكردي والمتحدّث باسم الحكومة، الذي قال:

«يصل عدد الناخبين الأكراد إلى نحو ثلاثة ملايين، وهو أمرٌ يمكن أن يترك أثراً كبيراً في الانتخابات الرئاسية المقبلة. يجب ألا نعطي أصواتنا مجاناً. يمكننا أن نأخذ في مقابلها ثمناً واضحاً مثل حصّة مناسبة في الإدارة الحكومية. يجب أن يحصل المجتمع السُنِّي على تمثيل مناسب في الوزارة والسلك الدبلوماسي والإدارة العليا. الدخل الفردي في المناطق الكردية هو الأقلّ على المستوى الوطني ويجب أن تتبنّى الحكومة مشروعاً للإنماء العاجل لجبر هذا النقص»(١٨).

واتخذ ناشطون بلوش مبادرة مماثلة، فعقدوا مؤتمراً في العاصمة طهران في كانون الثاني / يناير ٢٠٠٥م لإعلان مطالبهم، كما نظّموا حملة علاقات عامة واسعة تتوخّى أهدافاً مماثلة لتلك التي سعى إليها نظراؤهم الأكراد.

زبدة القول أن الخطوات التي اتخذت في العهد الإصلاحي، إضافة إلى ارتفاع الوزن السياسي النسبي للأقلّيات الإثنية في الدول المجاورة، أسهمت معاً في إحياء الهويّات الإثنية في البلاد. هذا التطوّر سوف يؤثّر من دون شكّ في نمط علاقات المركز - الأطراف السائد في البلاد، وفي الهيمنة الموروثة لثقافة الأكثريّة.

(١٨) لمزيد من التفاصيل عن هذا الاجتماع ومحاور النقاش فيه، أنظر: شرق (٣١ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٥م).

ينبغي للجمهوريّة الإسلامية أن تعيد صوغ مفهومها للعلاقة بين المجتمع والدولة على نحو يختلف عن المفهوم القديم الذي يبرّر هيمنة الأكثريّة وتهميش الأقلّية أو يسمح بها. وهذا الإجراء ليس ضرورياً لتسريع التحوّل الديموقراطي فقط، بل، وبالدرجة الأولى، لصيانة الصدقيّة الدينية للنظام وتعزيزها؛ إذ ليس من المتصوّر أن يصون النظام صفته الدينية في الوقت الذي يسمح باستمرار التمييز ضدّ بعض مواطنيه. لمعالجة هذه المشكلة، تحتاج إيران إلى ما يزيد على التصويرات البلاغية لحقوق الإنسان والمساواة في الإسلام، أو حتى الإقرار بالتقصير في حقّ الأقلّيات أو التشديد عليها في الدستور والبرامج السياسية، وإن كانت بطبيعة الحال ضرورية. مشكلة الأقلّيات عميقة جداً ومتأصّلة في التركيب الاجتماعي ـ السياسي للبلاد، وهي نتاج لعوامل عديدة ومتشابكة، بعضها سياسي وبعضها اقتصادي وبعضها ثقافي، تفاعلت زمناً طويلاً جداً حتى أنتجت الوضع الراهن. ولذلك فإن إمكانية العلاج محصورة في استراتيجية شاملة، متعدّدة الأبعاد وشجاعة، تستهدف على المدى القصير تمكين الأقلّيات من الخروج من حالة العزلة والانكماش على الذات. لا بدّ من الإقرار، كخطوة أولى، بالهويّة الخاصة لكلّ من هذه الأقلّيات، وما يترتّب عليها من حقوق تتعلّق بالتعبير عن ثقافتها الخاصة، مهما كانت مختلفة عن ثقافة الأكثريّة. كما أن من الضروري تمكينها من الحصول على تمثيل في الجهازين السياسي والإداري للدولة، يتناسب مع حجمها البشري. وقد يقتضي الأمر هنا تجاوز المعايير الاعتيادية المتعلّقة بمنح المناصب العامة، وتطبيق ما يوصف أحياناً بسياسة تمييز إيجابي لفرض هذا التمثيل على البيروقراطية التي تأبى في العادة التخلّي عن امتيازاتها الاحتكارية لأيّ وافد جديد إلى النظام. وأخيراً، يتوقّف رفع مستوى المعيشة وتحسين الخدمات العامة في موطن الأقلّيات، على تخصيص موازنات عمرانية إضافية تستهدف التعجيل في معالجة أسباب الفقر فيها. إن استراتيجية متكاملة تشمل معالجة الفقر من جهة، وإيجاد تمثيل سياسي وإداري مناسب من جهة أخرى، ومساعدة الأقلّيات على

التعبير عن هويّاتها وثقافاتها من جهة ثالثة، هي الطريق الوحيد للقضاء على العوامل الهيكلية التي تتسبّب باستمرار التمييز.

لدى الجمهوريّة الإسلامية إمكانية كبيرة للتحوّل إلى نظام ديموقراطي. لكن الوصول إلى هذه الغاية يتطلّب الكثير من العمل. فهي تحتاج أولاً إلى اعتبار الديموقراطية خيارها الأخير والقطعي. وتحتاج ثانياً إلى إعادة صوغ القيم والمفاهيم التي تمثّل أرضية للنظام، وإعادة تعريف المؤسسات ومنظومات العمل التي تتولّى تطبيق أهدافه وتطلّعاته وتفعيلها، على نحو يتناسب مع معايير العمل السياسي والعلاقات الاجتماعية الديموقراطية المعروفة في العالم اليوم. وهي تحتاج ثالثاً إلى بذل جهود استثنائية للتخلّص من الهيكليّات والعوامل المتأصّلة في النظام السياسي الإيراني، والتي تدعم الميول السلطوية والتميز بين المواطنين أو تبرّر القهر السياسي والاجتماعي.

يجب أن يعلم قادة الجمهوريّة الإسلامية أن تأكيدهم إسلامية الدولة يضع الإسلام على المحكّ. من المؤكّد أن حركة ناشطة باتجاه الديموقراطية ستنهي الريبة المزمنة في قابليّة الدين لاحتضان الحداثة واستيعاب تحدّياتها. وفي المقابل، إن التردّد في المسير نحو الديموقراطية، أياً كانت مبرّراته، سوف يضرّ كثيراً ليس بصدقيّة المؤسسة الدينية فحسب، بل بصدقيّة الدين الحنيف نفسه.

ليس وارداً أن يجري الانتقال إلى الحداثة أو الديموقراطية في يوم وليلة، فهذا مسار تحوّل طويل الأمد ومتصاعد، يتطلّب الكثير من الوقت والجهد والتضحيات. لكن هذا التحوّل سيكون أيسر مع توافر نموذج للتغيير يتمتّع بتأييد شعبي واسع، وقابليّة ملحوظة للتعامل مع المتغيّرات والتحدّيات، وتقديم الحلول المناسبة للمشكلات غير المنظورة.



المراجع

المراجع

١ ـ الأصفهاني، أبو الفرج: **مقاتل الطالبيين**، بيروت، الأعلمي، ١٩٨٧م.

٢ ـ **الأصفهاني، محمد حسين: حاشية المكاسب، قم، د.ت.**

٣ ـ الأمين، محسن: **أعيان الشيعة**، بيروت، ، التعارف، ١٩٨٦م.

٤ ـ الأنصاري، مرتضى: **المكاسب**، قم، النشر الإسلامي، ١٩٩٩م.

٥ ـ الأنصاري، مرتضى: **كتاب القواعد والشهادات**، قم، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ١٩٩٣م.

٦ ـ بحر العلوم، محمد: **بلغة الفقيه**، طهران، الصادق، ١٩٨٤م.

٧ ـ البستاني، محمود (محرر): **الخراجيات**، قم، النشر الإسلامي، ١٩٩٢م.

٨ ـ الترابي، حسن: **حوارات في الإسلام**، الديمقراطية، الدولة، الغرب، بيروت، الجديد، ١٩٩٥م.

٩ ـ الجويني، أبو المعالي: **غياث الأمم**، الإسكندرية، الدعوة، ١٩٧٩م.

١٠ ـ الحائري، كاظم: **المرجعية والقيادة**، قم، ١٩٩٨م.

١١ ـ الحائري، كاظم: **ولاية الأمر في عصر الغيبة**، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٩٩٤م.

١٢ ـ حسن، حسن: **تاريخ الإسلام**، ط. ٧، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٦٤م.

١٣ ـ الحسني، هاشم معروف: **سيرة الأئمة الإثني عشر**، بيروت، التعارف، ١٩٩٠م.

١٤ ـ الحكيم، محمد تقي: **الأصول العامة للفقه المقارن**، ط. ٢، قم، أهل البيت، ١٩٧٩م.

١٥ ـ الحكيمي، محمد ومحمد وعلي: **الحياة**، بيروت، الإسلامية، ١٩٨٧م.

١٦ ـ الحلبي، أبو الصلاح: **الكافي في الفقه**، أصفهان، مكتبة أمير المؤمنين، ١٩٨٣م.

١٧ ـ الحلي، العلاّمة جمال الدين: **الألفيه**، الكويت، الألفين، ١٩٨٥م.

١٨ ـ الحلي، المحقق: **شرايع الإسلام**، ط. ٢، تهران، استقلال، ١٩٩٠م.

١٩ ـ الخراساني، الأخود محمد كاظم: **حاشية المكاسب**، طهران، وزارة الإرشاد، ١٩٨٦م.

٢٠ ـ الخميني، روح الله: **الحكومة الإسلامية**. ن.إ. اطلعنا عليها في حزيران/ يونيو ٢٠٠٣م:
http://www.alwelayah.net/doc/books/khomaini/winrar/021.zip

٢١ ـ الخميني، روح الله: **كتاب البيع**، قم، النشر الإسلامي، ١٩٨٥م.

٢٢ ـ الخميني، روح الله: **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، ن.إ، اطلعنا عليها في ٥ آذار / مارس ٢٠٠٣م:
www.alkawthar.com/kotob/mesbah.zip

٢٣ ـ الرضي، الشريف: **نهج البلاغة**، تحقيق صبحي الصالح، قم، هجرت، ١٩٩٥م.

٢٤ ـ سبحاني، جعفر: **تهذيب الأصول**، قم، إسماعيليان، ٢٠٠٠م.

٢٥ ـ السيد، رضوان: **الجماعة والمجتمع والدولة**، بيروت، الكتاب العربي، ١٩٩٧م.

٢٦ ـ السيف، توفيق: **ضدّ الاستبداد**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧م.
٢٧ ـ السيف، توفيق: **نظريّة السلطة في الفقه الشيعي**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م.
٢٨ ـ السيوري، المقداد: **نضد القواعد الفقهية**، قم، مكتبة المرعشي، ١٩٨٢م.
٢٩ ـ شلق، الفضل: **الأمة والدولة**، بيروت، المنتخب العربي، ١٩٩٣م.
٣٠ ـ شمس الدين، محمد مهدي: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ط. ٢، بيروت، الدولية، ١٩٩١م.
٣١ ـ شيرازي، ناصر مكارم: **أنوار الفقاهة**، قم، مدرسة أمير المؤمنين، ١٩٩٠م.
٣٢ ـ شيرازي، ناصر مكارم: **بحوث فقهية مهمة**. ن.إ، اطلعنا عليها في ٢١ أيار / مايو ٢٠٠٢م:
www.amiralmomenin.net/books/arabic/bohos/fehrest.htm
٣٣ ـ الصدر، محمد باقر: **المعالم الجديدة للأصول**، ط. ٣، بيروت، التعارف، ١٩٨١م.
٣٤ ـ الصدر، محمد باقر: **مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، ن.إ. اطلعنا عليها في ١٨ شباط / فبراير ٢٠٠٣م:
www.rafed.net/ftp/books/moqadamat.zip
٣٥ ـ الصدوق، الشيخ محمد بن علي: **كمال الدين**، قم، النشر الإسلامي، ١٩٩٥م.
٣٦ ـ الطبرسي، الفضل: **أعلام الورى**، النجف، د.ت.
٣٧ ـ الطبري، محمد بن جرير: **تاريخ الأمم والملوك**، ط. ٢، بيروت، سويدان، ١٩٦٧م.
٣٨ ـ الطبري، محمد بن جرير: **جامع البيان**، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م.
٣٩ ـ الطهراني، آغا بزرك: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ط. ٢، بيروت، الأضواء، ١٩٨٣م.
٤٠ ـ الطوسي، محمد: **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، ط. ٢، بيروت، الأضواء ١٩٨٦م.
٤١ ـ الطوسي، محمد: **النهاية**، ط. ٢، بيروت، الكتاب العربي، ١٩٧٩م.
٤٢ ـ العاملي، جمال الدين: **معالم الدين**، قم، مركز النشر الإسلامي، ١٩٨٦م.
٤٣ ـ العاملي، زين الدين: **رسائل الشهيد الثاني**، قم، مكتبة المرعشي، ١٩٨٩م.
٤٤ ـ العاملي، محمد: **القواعد والفوائد**، قم، المفيد، د.ت.
٤٥ ـ الفضلي، عبد الهادي: **تاريخ التشريع الإسلامي**، لندن، الجامعة العالمية، ١٩٩٢م.
٤٦ ـ الفضلي، عبد الهادي: **دروس في أصول فقه الإمامية**، بيروت، أم القرى، ١٩٩٩م.
٤٧ ـ القمي، عباس: **الكنى والألقاب**، تهران، صدر، ١٩٨٩م.
٤٨ ـ كاشف الغطاء، جعفر: **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، أصفهان ن. مهدوي، د.ت.
٤٩ ـ كاشف الغطاء، علي: **النور الساطع في الفقه النافع**، النجف، الآداب، ١٩٦١م.
٥٠ ـ الكركي، علي: **جامع المقاصد في شرح القواعد**، قم، أهل البيت، ١٩٨٨م.
٥١ ـ كلبايكاني، محمد رضا: **الهداية إلى من له الولاية**، تحرير أحمد صابري، قم، العلمية، ١٩٦٣م.
٥٢ ـ الكليني، محمد بن يعقوب: **الكافي**، علّق عليه محمد جعفر شمس الدين، بيروت، التعارف، ١٩٩٠م.
٥٣ ـ الماوردي، أبو الحسن: **الأحكام السلطانية**، ط. ٢، قم، الإعلام الإسلامي، ١٩٨٦م.
٥٤ ـ المرتضي، الشريف علي بن الحسين: **تنزيه الأنبياء**، ط. ٢، بيروت، الأضواء، ١٩٨٩م.
٥٥ ـ المرتضي، الشريف علي بن الحسين: **رسائل الشريف المرتضى**، قم، القرآن الكريم، ١٩٨٤م.
٥٦ ـ المفيد، الشيخ محمد بن النعمان: **الإرشاد**، ط. ٢، تهران، العلمية الإسلامية، د.ت.

٥٧ ـ المفيد، الشيخ محمد بن النعمان: **المقنعة**، قم، النشر الإسلامي، ١٩٩٠م.
٥٨ ـ منتظري، حسين علي: **دراسات في ولاية الفقيه**، ط. ٢، بيروت الإسلامية، ١٩٨٨م.
٥٩ ـ منتظري، حسين علي: **نظام الحكم في الإسلام**، قم ٢٠٠٤م، ن.إ، اطلعنا عليها في ٢٠ تموز / يوليو ٢٠٠٤م: www.montazeri.com
٦٠ ـ النجفي، محمد حسن: **جواهر الكلام**، طهران، الكتب الإسلامية، ١٩٨٨م.
٦١ ـ النراقي، أحمد: **عوائد الأيام**، ط. ٣، قم، بصيرتي، ١٩٨٨م.
٦٢ ـ الهمداني، آغا رضا: **مصباح الفقيه**، قم، صدر، ١٩٩٥م.
٦٣ ـ يزدي، محمد تقي مصباح: **المجتمع والتاريخ من وجهة نظر القرآن الكريم**، ترجمة م. خاقاني، تهران، أمير كبير، ١٩٩٤م.
٦٤ ـ اليعقوبي، أحمد: **تاريخ اليعقوبي**، قم، الشريف الرضي، ١٩٩٤م.
٦٥ ـ أشكوری، حسن: **خرد در ضيافت دين** (العقل في ضيافة الدين)، تهران، قصيدة، ٢٠٠٠م.
٦٦ ـ آملي، عبد الله جوادي: **ولايت فقيه**، قم، إسراء، ١٩٩٨م.
٦٧ ـ أموي، بهمن: **اقتصاد سياسي جمهوري إسلامي**، تهران، كام نو، ٢٠٠٣م.
٦٨ ـ أميني، إبراهيم (محرر): **حكومت علوي**، قم، ٢٠٠٢، ن.إ.
http://www/nezam.org/persian/books/hukoomatee alavi bunyan hava chalesh ha/index.htm
٦٩ ـ برزين، سعيد: **جناح بنديهاي سياسي در إيران**، ط. ٤، تهران، مركز، ٢٠٠٠م.
٧٠ ـ بشيريه، حسين: **جامعة مدني وتوسعه سياسي در إيران** (المجتمع المدني والتنمية السياسية في إيران)، تهران، علوم نوين، ١٩٩٩م.
٧١ ـ بشيريه، حسين: **موانع توسعه سياسي در إيران**، تهران، كام نو، ٢٠٠١م.
٧٢ ـ جلايي بور، حميد: **بس از دوم خرداد** (ما بعد الثاني من خرداد)، ط. ٢، تهران، كوير، ١٩٩٩م.
٧٣ ـ جلايي بور، حميد: **دولت بنهان** (الحكومة الخفيّة)، ط. ٢، تهران، طرح نو، ٢٠٠٠م.
٧٤ ـ حجاريان، سعيد: **از شاهد قدسى تاشاهد بازارى** (من الرمز القدسي إلى الرمز العرفي)، تهران، طرح نو، ٢٠٠١م.
٧٥ ـ حجاريان، سعيد: **تاوان إصلاحات** (عبء الإصلاح)، تهران، طرح نو، ٢٠٠١م.
٧٦ ـ حجاريان، سعيد: **جمهوريت، افسون زدايي از قدرت** (الجمهوريّة، نزع الأسطورة من السلطة)، تهران، طرح نو، ٢٠٠٠م.
٧٧ ـ حزب مشاركت إيران إسلامي: **بيانات ومواضع تا كنكره اول** (البيانات والمواقف حتى المؤتمر الأول)، تهران، ٢٠٠١م.
٧٨ ـ حقيقت، صادق: **توزيع قدرت در فقه شيعه** (توزيع السلطة في الفقه الشيعي)، تهران، هستى نما، ٢٠٠٠م.
٧٩ ـ خاتمي، محمد: **از دنياي شهر تا شهر دنيا** (من عالم القرية إلى القرية الكونية) ط. ٩، تهران، نشر ني، ٢٠٠٠م.
٨٠ ـ خاتمي، محمد: **آيين وانديشه در دام خودكامكي** (الدين والفكر في قبضة الاستبداد)، ط. ٤، تهران، طرح نو، ٢٠٠١م.
٨١ ـ خاتمي، محمد: **بيم موج**، تهران، سيماي جوان، ١٩٩٢م.

٨٢ ـ خاتمي، محمد: **توسعه سياسي، اقتصادي وامنيت**، تهران، طرح نو، ٢٠٠٠م.
٨٣ ـ الخميني، روح الله: **صحيفة نور**، تهران، مؤسسة جمع ونشر آثار الإمام الخميني، ٢٠٠٤م.
٨٤ ـ رشيدي، علي: **اقتصاد مردم سالار** (الاقتصاد الديمقراطي)، تهران، او اي نور، ١٩٩٧م.
٨٥ ـ رفسنجاني، علي أكبر هاشمي: **عبور از بحر ان** (الخروج من الأزمة)، ط. ٨، تهران، معارف انقلاب، ١٩٩٩م.
٨٦ ـ رفيع بور، فرامرز: **توسعه وتضاد** (التنمية والتناقض)، ط. ٢، تهران، انتشار، ١٩٩٨م.
٨٧ ـ الروحاني، محمد صادق: **نظام حكومت در اسلام**، ن.إ. اطلعنا عليها في ١٣ نيسان / إبريل ٢٠٠٣م:
www.imamrohani.com/farisi/kotob/hokomat/01.htm
٨٨ ـ زركري نجاد، غلام حسين: **رسائل مشروطيت**، تهران، كوير، ١٩٩٥م.
٨٩ ـ زنجاني، عباس عميد: **فقه سياسي**، تهران، أمير كبير، ١٩٩٨م.
٩٠ ـ زيبا كلام، صادق: **ما جكونه ما شديم** (كيف صرنا هكذا)، ط. ٢، تهران، روزنه، ١٩٩٦م.
٩١ ـ زيبا كلام، صادق: **مقدمه بر انقلاب اسلامي** (تمهيد حول الثورة الإسلامية)، ط. ٣، تهران، روزنه، ١٩٩٩م.
٩٢ ـ سرجويي وساداتيان: **انتخابات مجلس بنجم در ايينه مطبوعات** (انتخابات المجلس السادس في مرآة الصحافة)، تهران، دانا، ١٩٩٩م.
٩٣ ـ سروش، عبد الكريم: **أخلاق خدايان** (أخلاق الآلهة)، ط. ٢، تهران، طرح نو، ٢٠٠١م.
٩٤ ـ سروش، عبد الكريم: **بسط تجربه نبوي**، ط. ٣، تهران، سراط، ١٩٩٩م.
٩٥ ـ سروش، عبد الكريم: **رازداني وروشنفكري وديندارى** (الحكمة والتفكر والتديّن)، ط. ٥، تهران، صراط، ٢٠٠٣م.
٩٦ ـ سروش، عبد الكريم: **فربه تر از ايديولوجي** (أبعد من الأيديولوجيا)، ط ٦٠، تهران، صراط، ٢٠٠٣م.
٩٧ ـ سروش، عبد الكريم: **قبض وبسط تئوريك شريعت** (القبض والبسط النظري في الشريعة)، ط. ٨، تهران، صراط، ٢٠٠٣م.
٩٨ ـ سفيري، مسعود: **حقيقتها ومصلحتها** (حوارات مع هاشمي رفسنجاني)، تهران، ني، ١٩٩٩م.
٩٩ ـ شادلو، عباس: **اطلاعاتي درباره احزاب وجناحهاي سياسي ايران امروز** (معلومات حول الأحزاب والأجنحة السياسية في إيران اليوم)، تهران، كسترش، ٢٠٠٠م.
١٠٠ ـ شبستري، محمد مجتهد: **نقدي بر قراءت رسمي از دين** (نقد التفسير الرسمي للدين)، تهران، طرح نو، ٢٠٠٠م.
١٠١ ـ شبستري، محمد مجتهد: **هرمنيوتيك**، كتاب وسنت، ط. ٤، تهران، طرح نو، ٢٠٠٠م.
١٠٢ ـ ظريفي نيا، حميد: **كالبد شكافي جناحهاي سياي ايران** (تحليل الأجنحة السياسية الإيرانية)، ط. ٣، تهران، ازادي انديشه، ١٩٩٩م.
١٠٣ ـ عبدي وكودرزي: **تحولات فرهنكي در ايران** (التحوّلات الثقافية في إيران)، تهران، روش، ١٩٩٩م.
١٠٤ ـ عبدي ورضائي: **انتخاب نو** (انتخاب جديد)، ط. ٣، تهران، طرح نو، ١٩٩٩م.
١٠٥ ـ عدّة مؤلّفين: **نظارت استصوابي** (الإشراف التحكمي)، تهران، أفكار، ٢٠٠٠م.

١٠٦ ـ علوي تبار، علي رضا: **روشنفكرى، دينداری**، مردمسالاری (المفكّرون، التديّن، والديمقراطية)، تهران، فرهنك وانديشه، ٢٠٠٠م

١٠٧ ـ آملي، عبد الله جوادي: **بير امون وحي ور هبري** (حول الوحي والقيادة)، تهران، ١٩٩٨م.

١٠٨ ـ قائممقامي، عباس: **قدرت ومشروعيت** (السلطة والشرعية)، تهران، سوره، ٢٠٠٠م.

١٠٩ ـ قوجاني، محمد: **بدر خونده وجبهاي جوان** (الأب الروحي واليساريون الشباب)، ط. ٣، تهران، نشر ني، ٢٠٠٠م.

١١٠ ـ قوجاني، محمد: **يقه سفيدها** (البيروقراطيون)، ط. ٢، تهران، نشر ونكار، ٢٠٠٠م.

١١١ ـ كديور، جميله: **تحول كفتمان سياسي شيعه در ايران (تطوّر الخطاب السياسي الشيعي في إيران)**، ط. ٢، تهران، طرح نو، ٢٠٠٠م.

١١٢ ـ كديور، محسن: **حكومت ولايي** (دولة الولاية)، ط. ٤، تهران، نشر ني، ٢٠٠١م.

١١٣ ـ كديور، محسن: **دغدغه هاي حكومت ديني** (هموم الدولة الدينية)، ط. ٢، تهران، نشر ني، ٢٠٠٠م.

١١٤ ـ كلانتري، علي أكبر: **حكم ثانوي در تشريع إسلامي**، قم، دفتر تبليغات، ١٩٩٩م.

١١٥ ـ كنجي، أكبر: **تلقي فاشيستى از دين وحكومت** (الفهم الفاشستي للدين والدولة)، ط. ٥، تهران، طرح نو، ١٩٩٩م.

١١٦ ـ لاريجاني، محمد جواد: **نقد ديـنداري ومدر نيسم** (نقد التديّن والحداثة)، ط. ٢، تهران، اطلاعات، ١٩٩٧م.

١١٧ ـ محمدي، مجيد: **جامعه مدني إيراني**، تهران، مركز، ١٩٩٩م.

١١٨ ـ مدني، أمير: **موانع توسعه اقتصادي إيران** (عوائق التنمية الاقتصادية في إيران)، تهران، شهر آب ١٩٩٥م.

١١٩ ـ مرادي، حسن: **در بيرامون خودمداري ايرانيان** (حول الانكماش النفسي للإيرانيين)، ط. ٢، تهران، باختران، ٢٠٠١م.

١٢٠ ـ مرتجى، حجت: **جناحهاي سياسي در ايران امروز** (الأجنحة السياسية في إيران اليوم)، ط. ٥، تهران، نقش ونكار، ١٩٩٩م.

١٢١ ـ مركز أبحاث حرس الثورة الإسلامية: **أحزاب وتشكيلات سياسي إيران**، قم ن.إ. اطلعنا عليها في ١٦ آب / أغسطس ٢٠٠٤م:

www.tooba-ir.org/siyasi/ahzab/kargo/fehrest.htm

١٢٢ ـ مطهري، مرتضى: **عدل إلهي**، تهران، صدرا، ١٩٩٣م.

١٢٣ ـ مكتب آية الله منتظري: **واقعيّتها وقضاوتها** (الحقائق والأحكام)، قم ١٩٩٨م، ن.إ.

www.amontazeri.com/Farsi/vageeat/FEHREST.HTM

١٢٤ ـ منتظري، حسين علي: **خاطرات** (مذكّرات). ن.إ. اطلعنا عليها في ٢٠ تموز / يوليو ٢٠٠٤م:

www.montazeri.com

١٢٥ ـ منتظري، حسين علي: **ولايت فقيه وقانون أساسي**، قم ١٩٩٨م، ن.إ. اطلعنا عليها في ٢٠تموز / يوليو ٢٠٠٤م:

www.montazeri.com

١٢٦ ـ مهاجراني، عطاء الله: **حكايت همجنان باقيست** (ما زال للكلام بقيّة)، تهران، اطلاعات، ١٩٩٩م.
١٢٧ ـ نصيري، **دستور شهرياران** (نظام الملوك)، تهران، بنياد موقوفات افشار، ١٩٩٤م.
١٢٨ ـ يزدي، إبراهيم: **سه جمهوري** (ثلاث جمهوريّات)، تهران، جامعة إيرانيان، ٢٠٠١م.
١٢٩ ـ يزدي، محمد تقي مصباح: **نظريه سياسي اسلام**، قم، مؤسسة إمام خميني، ٢٠٠١م.
١٣٠ ـ يزدي، محمد تقي مصباح: **نكاه كذرا به ولايت فقيه** (نظرة عابرة على ولاية الفقيه)، قم، مؤسسة إمام خميني، ١٩٩٩م.

(١٣١) Abrahamian, Ervand, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic,* Berkeley: University of California Press, 1993.

(١٣٢) Achtemeier, Paul, *An Introduction to the New Hermeneutic,* Philadelphia: The Westminster Press, 1969.

(133) Akhavi, Shahrough, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period,* Albany: SUNY Press, 1980.

(134) Amuzegar, Jahangir, *Iran Economy under the Islamic Republic,* London:Tauris, 1993.

(135) Ansari, Ali, *Iran, Islam and Democracy,* London: Royal Institute of International Affairs, 2000.

(136) Apter, David, *The Politics of Modernization,* Chicago: University ofChicago Press, 1965.

(137) Arjomand, Said, *The Turban for Crown,* New York: Oxford UniversityPress, 1988.

(138) Arjomand, Said, *The Shadow of God and the Hidden Imam,* Chicago:University of Chicago Press, 1984.

(139) Ayalon, Ami (ed.), *Middle East Contemporary Survery:* 1993, Boulder: Westview,1995.

(140) Baktiari, Bahman, *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran: The Institutionalization of Factional Politics,* Gainesville: University Press of Florida, 1996.

(141) Bashiriyeh, Hossein, *The State and Revolution in Iran,* London: Croom Helm, 1984.

(142) Bayat, Asef, *Street Politics,* Cairo: The American University Press,1997.

(143) Beetham David, *The Legitimation of Power.* London: Macmillan, 1991.

(144) Binder, Leonard, *Islamic Liberalism,* Chicago: University of Chicago Press, 1988.

(145) Blondel, Jean, *Comparative Government,* 2nd edition, New York:Harvester Wheatsheaf, 1995.

(146) Brown, Carl, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics,* New York: Columbia University Press, 2000.

(147) Buchta, Wilfried, *Who Rules Iran,* Washington DC: The Washington Institute for Near East Policy, 2000.

(148) Coker, Francis, *Readings in Political Philosophy,* New York: Macmillan, 1938.

(149) Daniel, Elton, *The History of Iran,* London: Greenwood, 2001.

(150) Dorraj, Manochehr, *From Zarathustra to Khomeini: Populism and Dissent in Iran,* London: Lynne Rienner, 1990.

(151) Ehteshami, Anoushiravan, *After Khomeini: The Iranian Second Republic,* London: Routledge, 1995.

(152) Eickelman, D. and Piscatori, J., *Muslim politics,* Princeton: Princeton University Press, 1996.

(153) Elson, Ruth M., *Guardians of Tradition: American Schoolbooks, of the Nineteenth Century,* Lincolin, NE: University of Nebraska Press, 1964.

(154) Esfandiari, Bertone and Farhi (editors), *Intellectual Change and the New Generation of Iranian Intellectuals,* Washington, W.W.I.C.S., 2000.

(155) Esposito John & Donohue John (eds.) *Islam in Transition,* New York: Oxford University Press, 1982.

(156) Esposito, J., and Voll. J., *Islam and Democracy,* Oxford: Oxford University Press, 1996.

(157) Esposito, John, *Islam and Politics,* Syracuse NY: Syracuse University Press, 1987.

(158) Euben, Roxanne, *Enemy in the Mirror,* Princeton: Princeton Universit Press, 1999.

(159) Farazmand, Ali, *The State, Bureaucracy, A Revolution in Modern Iran,* London: Praeger, 1989.

(160) Fathi, A., (ed.), *Iranian Refugees and Exiles since Khomeini,* (1991). e. edition, retrieved on Dec., 2, 2004 from: www.northill.demon.co.uk/relstud/Iran-patterns.htm.

(161) Fuchs & Klingemann (eds.), *Citizens and the State,* Oxford: Oxford University Press, 1995.

(162) Garnham, D., and Tessler, M. (ed.), *Democracy, War and Peace in the Middle East,* Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

(163) Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies,* translated by Barber, C.R. & Stern, S.M, Edited by Stern, London: George Allen & Unwin, 1971.

(164) Hall, John; *Liberalism: Politics, Ideology, and the Market,* Chapel Hill: University

of North Carolina Press, 1988.
(165) Hall, S., Held, D. and McLennan, G. (eds), *The Idea of Modern State,* London: Open University Press, 1984.
(166) Halm, Heinz, *Shi'a Islam: From Religion to Revolution,* translated by Brown, A., Princeton: Markus Wiener, 1996.
(167) Held, David, *Models of Democracy,* 2nd edition, Cambridge: Polity, 1997.
(168) Held, David, *Political Theory and the Modern State,* Cambridge: Polity,1989.
(169) Heywood, Andrew, *Political Ideologies,* 2nd edition, New York: Palgrave, 1998.
(170) Hunter, S. & Newsom, D., *Iran after Khomeini,* New York: Praeger, 1992.
(171) Hussain, Jassim, *The Occultation of the Twelfth Imam,* e. edition, retrieved on Feb. 1, 2002 from: www.yamahdi.com/books/pdf/occultation.
(172) Iatridis, Demetrius, *Social Justice and the Welfare State in Central and Eastern Europe: The Impact of Privatization,* London: Praeger 2000.
(173) Joyner, Christopher, *The Persian Gulf War: Lessons for Strategy, Law, and Diplomacy,* New York: Greenwood, 1990.
(174) Kamrava, Mehran, *Revolutionary Politics,* London: Praeger, 1992.
(175) Kamrava, Mehran, *The Political History of Modern Iran: From Tribalism to Theocracy.* London: Praeger, 1992.
(176) Katouzian, Homa, *The Politics Economy of Modern Iran,* New York: New York: University Press, 1981.
(177) Keddie, Nikki, and Cole, Juan (ed.), *Shi'ism and Social Protest,* New Haven: Yale University Press, 1986.
(178) Keddie, Nikki, *Religion and Politics in Iran,* New Haven: Yale University Press, 1983.
(179) Keddie, Nikki, *Scholars, Saints and Sufis: Muslim religious institutions in the Middle East since 1500,* Berkeley: University of California Press, 1972.
(180) Kohlberg, Etan, *Belief and Law in Imami Shi'ism,* Hampshire:Variorum, 1991.
(181) Kuhm Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago: University of Chicago Press, 1970.
(182) Kymlicka, W. & Norman,W., *Citizenship in Diverse Societies,* Oxford: Oxford University Press, 2000.
(183) Lennon, A., and Eiss, C., (eds.) *Reshaping Rogue States,* Cambridge:MIT, 2004.
(184) Lerner, Daniel, *The Passing of Traditional Society,* New York: The Free Press, 1965.

(185) Litvak, Meir, *Shi'i Scholars of 19th Century Iraq,* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

(186) Locke, John, (1690) *The Second Treatise of Civil Government,* e. edition, retrieved in Mar., 2003 from: www.constitution.org/jl/2ndtr02,htm.

(187) Marsh and Stoker (eds.), *Theory and Methods in Political Science,* London: Macmillan, 1995.

(188) Martin, Vanessa, *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran,* 2nd edition, New York: Tauris, 2003.

(189) Menasheri, David, *Post-Revolutionary Politics in Iran,* London: Cass, 2001.

(190) Miller, David; *Social Justice,* Oxford: Clarendon, 1979.

(191) Moezzi, Mohammad, *Divine Guide in Early Shi'ism,* Albany: State University of New York: Press, 1994.

(192) Mohaddessin, Mohammad, *Islamic Fundamentalism: The New Global Threat,* Washington, D.C.: Seven Locks, 1993.

(193) Monshipouri, Mahmood, *Islamism, Secularism and Humman Rights in the Middle East,* London: Boulder, 1998.

(194) Morgan, David, *Medieval Persia* 1040 - 1797, London: Longman,1998.

(195) Namazi, Baquer (ed.), *Iranian NGOs: Situation Analysis,* (2000), e.edition, retrieved on Dec., 20, 2004 from: www.iranngos.org/reports/Situation Analysis/009 10women Part.htm.

(196) Nasr, H., Dabashi and Nasr (ed.), *Shiism: Doctrine, Thought and Spirituality,* New York: State University of New York, 1988.

(197) Omid, Homa, *Islam and the Post-Revolutionary State in Iran,* New York: St. Martins, 1994.

(198) Parsa, Misagh, *State, Ideologies,and Social Revolutions,* Cambridge:Cambridge University Press 2000.

(199) Pelletiere, Stephen, *The Iran-Iraq War: Chaos in a Vacuum,* New York: Praeger, 1992.

(200) Piscatori, James, (ed.), *Islam in the Political Process,* Cambridge:Cambridge University Press, 1983.

(201) Plato, *The Republic,* Translated by Desmond Lee,2nd edition, London: Penguin, 2003.

(202) Rajaee, Farhang, *The Iran - Iraq War: The Politics of Aggression,* Gainesville, FL.: University Press of Florida, 1997.

(203) Rawls, John, *Political Liberalism,* New York: Columbia University Press 1996.

(204) Richard, Yann, *Shi'ite Islam,* Translated by Nevill,A., Oxford: Blackwell, 1995.

(205) Robinson, M., and White G., (ed.), *The Democratic Developmental State: Politics and Institutional Design,* Oxford: Oxford University Press 1998.

(206) Sachedina, Abdulaziz, *The Just Ruler in Twelver Shi'ism,* New York: Oxford University Press 1988.

(207) Salehi, M., *Insurgency through Culture and Religion: The Islamic Revolution of Iran,* New York: Praeger, 1988.

(208) Scruton, Roger, *A Dictionary of Political Thought,* London: Macmillan, 1996.

(209) Seung, T., *Semiotics and Thematics in Hermeneutics,* New York: Columbia University Press 1982.

(210) Shari'ati Ali, *Islamology: the Basic Design for a School of Thought and Action,* e. edition, retrieved on Nov., 11, 2004 from: http://shariati.comislamgy2.html.

(211) Skemp, J.B., *Plato's Statesman,* London: Bristol Classical Press, 1987.

(212) Smith, Mark, *Social Science in Question,* London: Sage, 1998.

(213) Tachau, Frank, *Political Parties of the Middle East and North Africa,* Westport: Greenwood, 1994.

(214) Vahdat, Farzin, *God and Juggernaut,* Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2002.

(215) Watt, William Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought,* Edinburgh: Edinburgh University 1973.

(216) Welhausen, J., *The Religio-Political Factions in Early Islam,* ed. Ostle,R., trans. Ostle, R. and Walzer, S., Amsterdam: North Holland, 1975.

(217) Wright, Robin, *The Last Great Revolution,* New York: Alfred A. Knopf, 2000.

مقالات علمية

١ ـ الشرفي، عبد المجيد: مشكلات الحكم في الفكر الإسلامي الحديث، الاجتهاد، ع. ١٤ (شتاء ١٩٩٢م)، ص. ٦٩ ـ ٩٣م.
٢ ـ أرسطا، محمد: اهتمام باراي عمومي (الاهتمام بالرأي العام)، حكومت اسامي، ع. ١٧ (خريف ٢٠٠٠م). ن.إ:
www.nezam.org
٣ ـ أرسطا، محمد: مجلس خبركان از ديدكاه نظريه ولايت فقيه (مجلس الخبراء على ضوء نظريّة ولاية الفقيه)، حكومت اسلامي، ع. ٨ (صيف ١٩٩٨م) ن.إ: gro.mazen.www
٤ ـ بني طرف، يوسف: قوميتها وتوسعه در إيران (المسألة القومية والتنمية في إيران)، ورقة بحث (٢٠٠٣م). ن.إ:
www.ahwazstudies.org/Nationaq/nationalities@20and@20development.htm
٥ ـ تبريزي، موسوي: جايكاه حكومت در انديشه امام (موقع الحكومة في فكر الإمام الخميني)، متين، (شتاء ١٩٩٨م)، ن.إ:
www.hawzah.net/Per/Magazine/MT/001/mt00116.htm
٦ ـ تقوي، م.: سخني در مفهوم جامعه يني (حديث في مفهوم المجتمع الديني)، فقه أهل بيت، (صيف ١٩٩٦م)، ن.إ: روجع في ١٤ نيسان / إبريل ٢٠٠٣:
www.islamicfeqh.org/magazines/Feah7f/taghav.htm
٧ ـ روحاني، حسن: درامدي بر مشروعيت وكارامدي (هوامش على المشروعيّة والكفاءة)، راهبرد، ع. ١٨ (شتاء ٢٠٠١م)، ص. ٦ ـ ٣٦.
٨ ـ روستا ورمضاني: بررسي وضعيت توزيع درامد در ايران (بحث في توزيع الدخول في إيران)، اطلاعات سياسي اقتصادي، ع. ١٧٧ ـ ١٧٨ (أيار / مايو ـ حزيران / يونيو ٢٠٠٢م) ص.ص ٢٥٠ ـ ٢٦٣.
٩ ـ زنجاني، عباس: نظام سياسي إسلام، حكومت إسلامي، ع. ١، (خريف ١٩٩٦م).
١٠ ـ سبحاني، جعفر: ويجكيهاي علم فقه (خصائص علم الفقه). ن.إ:
www.balagh.net/persian/feqh/maqalat/koliyat/29.htm
١١ ـ الصدر، محمد باقر: الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، الهادي، ع. ٣، السنة ٢، (آذار / مارس ١٩٧٣م). ن.إ: روجعت في ٢٢ آب / أغسطس ٢٠٠٣م:
http://209.61.210.137/uofislam/behoth/behoth isol/06.htm
١٢ ـ صدرا، علي رضا: بررسي مقايسه اي قانون أساسي (تحليل مقارن في الدستور)، حكومت إسلامي، ع. ٧ (ربيع ١٩٩٧م).
١٣ ـ لاريجاني، محمد: اسلام، دولت قديم وجديد، حكومت إسلامي، ع. ١٦، صيف ٢٠٠٠م.

١٤ ـ لاريجاني، محمد: إسلام ودمكراسي، معرفت، ع . ١٢ (ربيع ١٩٩٥م) ن.إ:
www.hawzah.net/Per/Magazine/MR/012/mr01204.asp
١٥ ـ لاريجاني، محمد: حكومت إسلامي ومرزهاي سياسي (الحكومة الإسلامية والحدود الإقليمية)، حكومت إسلامي، ع . ٢، (شتاء ١٩٩٦م).
١٦ ـ لنكراني، محمد: تئوري عدالت در حكومت إسلامي وولايت فقيه، ن.إ: روجعت في ١٤ نيسان / إبريل ٢٠٠٤م:
www.lankarani.org/persian/najlehi/teori.html
١٧ ـ محامد، علي: فقه مصطلح حوزه در دنياي امروز (فقه الحوزه في عالم اليوم)، حضور، ع . ٣٤، (ربيع ٢٠٠١م).
١٨ ـ محبي، د.: نظريه دين حد أكثر، نقد ونظر، ع . ١ ـ ٢، السنة ٦، (شتاء ـ ربيع ١٩٩٩م).
١٩ ـ محسني وسبيدرودي: نابر ابري جنسي در ميان طبقه كاركر، (نيسان / إبريل ٢٠٠٣م)، ن.إ:
www.mehdis.com/tablu/print.php?sid-7801
٢٠ ـ معرفت، محمد هادي: بلور اليزم ديني در بوته نقد (نقد التعدّد الديني)، انديشه حوزه، ع . ١٦، ربيع ١٩٩٩م.
٢١ ـ معرفت، محمد هادي: فقه جواهري وويجكيهاي ان (فقه الجواهري وخصائصه)، انديشه حوزه، ع . ٩، صيف ١٩٩٧م.
٢٢ ـ مهريزي، م: دولت ديني وحريم خصوصي، حكومت إسلامي، ع . ١٢، صيف ١٩٩٩م.
٢٣ ـ مومن، محمد: دين، ومشاركت سياسي، علوم سياسي، ع . ٧، شتاء ١٩٩٩م.
٢٤ ـ نبوي، عبد الأمير: تطور انديشه سياسي إمام خميني، فصلنامه إمام صادق، ع . ٦ (صيف وخريف ١٩٩٨م) ن.إ: روجعت في ٣ حزيران / يونيو ٢٠٠٤م:
http://www.hawzah.net/Per/Magazine/IS/006/is0060.asp
٢٥ ـ نيك بي: أيديولوجي، دين، وانقلاب إيران (الأيديولوجيا، الدين، والثورة الإيرانية)، متين، ع . ٣ ـ ٤، (صيف ١٩٩٩م)، ن.إ:
www.hawzah.net/Per/Magazine/mt/003/mt00316.htm
٢٦ ـ واعظي، علي: ولايت مطلقه از ديدكاه ابن عربي ومير حيدر املي (الولاية المطلقة عند ابن عربي ومير حيدر املي)، معرفت، ع . ٤٩ (كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠١م) ن.إ:
www.hawzah.net/Per/Magazine/mr/049/mr04915.htm.
٢٧ ـ يزدي، محمد تقي مصباح: حكومت ومشروعيت، كتاب نقد، ع . ٧، (صيف ١٩٩٨م).
٢٨ ـ يزدي، محمد تقي مصباح: قلمرو دين (نطاق عمل الدين)، كانون كفتمان، قم (٢٠٠١م).

(29) Abdo, Geneive, "Re-Thinking The Islamic Republic: A "Conversation" with Ayatollah Hussayn Ali Montazeri" *The Middle East Journal,* vol. 53, no. 4, (Autumn 1999).
(30) Ackrill, John, Aristotle on Action" *Mind,* New Series, vol. 87, issue 348, (Oct., 1987) pp. 595 - 601.

(31) Ake, Claude, "Charismatic Legitimation and Political Integration", *Comparative Studies in Society and Hisotry,* Vol. 9, No. 1 (Oct., 1966), pp. 1 - 13.
(32) Algar, Hamid, *"The Fusion of the Gnostic and the Political in the Personality and Life of Imam Khomeini",* e. edition:
www.khomeini.com/GatewayToHeaven/Articles/PersonalityofImam.html.
(33) Almond, Gabriel, "A Developmental approach to Political Systems". *World Politics,* vol. 17, issue 2, (Jan., 1965) pp. 183 - 214.
(34) Behdad, Sohrab, "Foreigh Exchange Gap, Structural Constraints, and the Political Rate Determination in Iran", *International Journal of Middle East* vol. 20, no. 1. (Feb., 1988), pp. 1 - 21.
(35) Bendix, Reinhard, "Reflections on Charismatic Leadership" *Asian Survey,* vol. 7, no. 6 (Jun., 1967), pp. 341
(36) Bill, James, "Modernization and Reform from above: The Case of Iran", *The Journal of Politics,* vol. 32, issue 1 (Feb. 1970), pp 19 - 40.
(37) Billings, D., and Scott, S., "Religion and Political Legitimation", *Annual Review of Sociology,* vol. 20 (1994), pp. 173 - 202.
(38) Binder, L., "National Intergration and Political Development", *The American Political Science Review,* vol. 58, issue 3 (Sep., 1964) pp. 622 - 631.
(39) Bulliet, Richard, "Twenty Years of Islamic Politics", *The Middle East Journal,* vol. 53, No. 2, (Spring 1999).
(40) Carlisle, Robert, "The Birth of Technocracy: Science, Society, and Saint-Simonians" *Journal of the History of Ideas,* vol. 35, no. 3. (Jul. - sep., 1974), pp. 445 - 464.
(41) Carse, Alisa, "The Liberal Individual: A Metaphisical or Moral Embarrassment?", *Noûs,* vol. 28, no. 2 (June, 1994) pp. 184 - 209.
(42) Centeno, Miguel, "The New Leviathan: The Dynamics and Limits of Technocracy" *Theory and Society,* vol. 22, no. 3. (Jun., 1993), pp. 307 - 335.
(43) Clark, Jane "Fulfilling our Potential: Ibn Arabi's Understanding of Man in a contemporary context", *The Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, vol. 30, (Autumn 2001). www.ibnarabisociety,org/clark.html10, (Autumn 2001).
(44) Dabashi, H., "The End of Islamic Ideology", *Social Research,* vol. 67no 2, (Summer, 2000), e. edition, retrieved from:
www.findarticles.com/p/articles/mim2267/is267/ai63787340.
(45) Easton, David, "An Approach to the Analysis of Political Systems" *World Politics,*

vol. 9. issue 3 (Apr., 1957), pp. 383 - 400.
(46) Freeland, S., "Aristotelian Actions", *Noûs* vol. 19, no, 3. (Sep., 1985), pp. 397 - 414.
(47) Geise, J.P., "In Defence of Liberalism" *The Western Political Quarterly,*vol. 44, no. 3 (Sep., 1991) pp. 583 - 604.
(48) Gerald Heeger, "Bureaucracy, political Parties, and Political Development", *World Politics,* vol. 25, issue 4, (July 1973) pp. 600 - 07.
(49) Gerring, J., "Ideology: A Definitional Analysis", *Political Research Quarterly,* vol. 50, no, 4. (Dec., 1997), pp. 957 - 994.
(50) Hairi, Abdulhadi, "The Legitimacy of Early Qajar Rule Viewed by the Shi'i Religious Leaders", *Middle Eastern Studies,* vol. 24, 1998.
(51) Heath, Graaf, & Nieuwbeerta, "Class Mobility and Political Preferences"*American Journal of Sociology,* vol. 100, no. 4. (Jan., 19(5), pp. 997 - 1027.
(52) Hodgson, Marshall, "How did the Early Shi'a Become Sectarian", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 75, no. 1, January - March 1995, pp. 1 - 13.
(53) Huntington, S. "Political Development and Political Decay". *World Politics,* vol. 17, issue 3, (Apr., 1965), pp. 386 - 430.
(54) Katouzian, Homa, "Problems of Political Development in Iran", British Journal of *Middle Eastern Studies,* vol. 22, no. 1/2. (1995), pp. 5 - 20.
(55) Katouzian, Homa, "The Aridiosolatic Society: A Model of Long - Term Social and Economic Development in Iran", *International Journal of Middle East Studies,* vol. 15, no. 2 (May, 1983), pp. 259 - 281.
(56) Katouzian, Huma, "Problems of Democracy and Public Sphere in Modern Iran", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East,* vol. 18, no. 2, (1998), pp. 31 - 6.
(57) Keddie, Nikki, "Iran, Understanding the Enigma: A Historians View", *Middle East Review of International Affairs Journal,* v. 2, no. 3, September 1998, retrieved from (www.ciaonet.org/olj/meria/meria98keddie.html).
(58) Khalizad & Benard, "Secularization, Industrialization, and Khomeini's Islamic Republic", *Political Science Quarterly,* vol. 94, issue. 2 (summer, 1979), pp. 229 - 241.
(59) Kessler, Sanford "Tocqueville on Civil Religion and Liberal Democracy" *The Journal of Politics,* vol. 39, no. 1. (Feb., 1997), pp. 119 - 146.
(60) Lester, Seligman, "Elite Recruitment and Political Development", *The Journal of*

Politics, vol. 26, issue 3 (Aug., 1964), pp. 612 - 626.

(61) Momen, M., "Authority and Opposition in Twelver Shi'ism" in Burrell, R.M. (ed.) *Islamic fundamentalism,* research paper presented at a seminar held at School of Oriental and African Studies, March 10th., 1988, pp. 48 - 66.

(62) Mansfield, Harvey, "Self-Iinterest Rightly Understood" *Political Theory,*vol. 23, no. 1, (Feb., 1995), pp. 48 - 66.

(63) Martin, Douglas, "The Case of the Bahai Minority in Iran", *The Baha'i World,* (1992 - 3), pp. 247 - 271.

(64) Parsa, Misagh, "Economic Development and Political Transformation, *Theory and Society,* vol. 14, no. 5, (Sep., 1985) pp. 623 - 675.

(65) Rahman, Bodiur, "Responsibility for Action in an Early Historical Document of Islam", *The Islamic Quarterly,* vol. 34, no. 4, 1990, pp. 235 - 245.

(66) Razi, G., "Legitimacy, Religion, and Nationalism in the Middle East", *The American Political Science Review,* vol. 84, no. 1 (Mar., 1990) pp. 69 - 91.

(67) Ringer, F., "The Intellectual Field, Intellectual History, and the Sociologyof Knowledge", *Theory and Society,* vol. 19, no. 3. (Jun., 1990), pp. 269 - 294.

(68) Sadri, M. "Sacral Defense of Secularism: The Political Theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar" *International Journal of Politics, Culture and Society,* vol. 15, no. 2, (Winter 2001) pp. 257 - 270.

(69) Schweitzer, Arthur, "Theory and Political Charisma" *Comparative Studies in Society and History,* vol. 16, no. 2. (Mar., 1974), pp. 150 - 181.

(70) Shah Alam, "Conservatives, Liberals and the Struggle over Iranian Politics" *Strategic Analysis,* vol. 24, no. 3, (June 20)0). www.ciaonet.org/olj/sa/sa jun00als01.html.

(71) Shambayati, Hootan, "The Rentier State, Interest Groups, and the Paradox of Autonomy: State and Business in Turkey and Iran" *Comparative Politics,* vol. 26, no. 3. (Apr., 1994), pp. 307 - 331.

(72) Shils, E., "The Intellectuals in the Political Development of the New States" *World Politics,* vol. 12, no. 3. (Apr., 1960), pp. 329 - 368.

(73) Shils, E., "Tradition", Comparative Studies in Society and History, vol. 13, no. 2, (Apr., 1(71), pp. 122 - 159.

(74) Shorish, M., "The Islamic Revolution and Education in Iran", *Comparative Education Review* (Feb., 1988) pp 58 - 75.

(75) Somers, M., "Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory: The

Place of Political Culture and the Public Spher", *Sociological Theory,* vol. 13, no. 3 (Nov., 1995) pp. 229 - 274.

(76) Steinberger, Peter, "Ruling: Guardians and Philosopher-Kings" *The American Political Science Review,* vol. 83, issue 4 (Dec. 1989), pp. 1207 - 1225.

(77) Stern, Paul, "The Rule of Wisdom and the Rule of Law in Plato's Statesman", *The American Political Science Review,* vol. 91, issue 2 (June 1997) pp. 264 - 276.

(78) Tajbakhsh, Kian, "Political Decentralization and the Creation of Local Government in Iran", *Social Research,* vol. 67, no. 2 (Summer 2000).

(79) Tsurutani, Taketsugu, "Stability and Instability", *The journal of Politics,* vol. 30, no. 4. (Nov., 1968), pp. 910 - 933.

(80) Vahdat, Farzin, "Post-Revolutionary Islamic Discourses On Modernity in Iran: Expansion and Contraction of Human Subjectivity", *International Journal of Middle East Studies.* vol. 35 - issue 04 (Nov., 2003), pp. 599 - 631.

(81) Amirahmadi, Hooshang, Irans President on Israel and the Holocaust, American Iranian Council Jan, 9, 2006

فهرس الأعلام

فهرس المصطلحات

- ب -

- ت -

ـ ث ـ

- ج -

- ح -

- خ -

- ص -

- ط -

- ع -

- غ -

- ف -

- هـ -

- و -

- ي -

فهرس الأماكن

المحتويات

يكشف الكتاب عن جوانب مهمّة من التجربة السياسية الإيرانية قلّما نوقشت خارج إيران، كالتعديلات التي أجراها آية الله الخميني على المعتقدات الشيعية الخاصّة بالإمامة والسلطة، والصيغة التي قدّمها للتوَفيق بين مصدَري الشرعيّة السياسية الديني والشعبي، وسلطة الفقيه في نظام جمهوري.

ويقدّم الكتاب صورة مقارنة عن الأيديولوجيا السياسية للتيّار الديني المحافظ، ونظيرتها الإصلاحية التي تجمع بين الأساس الديني والمفاهيم الديموقراطية–الليبرالية. ويحلّل الأسباب التي أدّت إلى فشل النموذج الديني التقليدي ومهّدت لظهور منافسه الإصلاحي.

يستهدف هذا التحليل الإجابة عن السؤال: أين يمكن الإسلاميين أن ينجحوا في ممارسة السلطة؟ وأين يفشلون؟ ويأتي التحليل في إطار دراسة حالة محدّدة هي كيفيّة تطبيق مفهوم العدالة الاجتماعية على المستوى الاقتصادي، والعلاقة بين الدولة والمجتمع.



